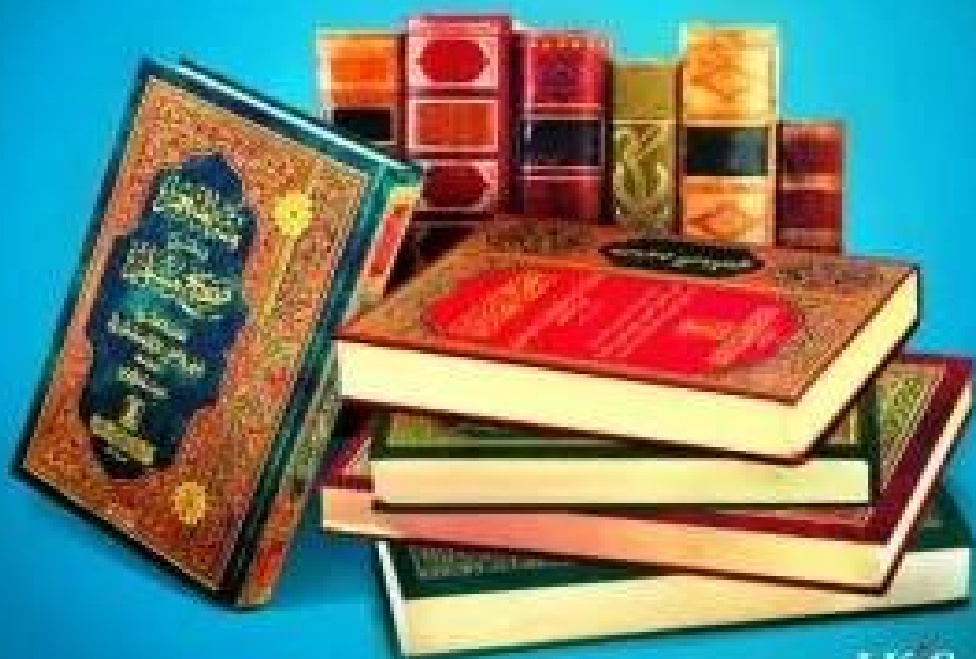
Dr. Wahidul Anam, M.Ag.

Dekonstruksi Kaidah 'Adâlah al-Sahâbah

Implikasinya terhadap Studi Ilmu Hadits

LKiS

DEKONSTRUKSI KAIDAH *AL-'ADÂLAH AL-SAHÂBAH*

DAFTAR ISI

Pengantar Redaksi ➢ v
Pengantar Penulis ➢ vii
Daftar Isi ➢ xi

BAB I PENDAHULUAN ➢ 1

BAB II KEMUNCULAN KAIDAH KEADILAN SAHABAT ➢ 25

A. Pengertian *Al-Sahâbah* ➢ 25
B. Pengertian *'Adâlah* ➢ 52
C. Problematika *'Adâlah* pada Masa Nabi Muhammad dan Sahabat ➢ 67
D. Perumusan Kaidah Keadilan Sahabat ➢ 77
E. Motivasi Perumusan Keadilan Sahabat ➢ 86

BAB III PELEMBAGAAN KAIDAH KEADILAN SAHABAT ➢ 105

A. Pemikiran Pelembagaan Kaidah Keadilan Sahabat ➢ 105
B. Motivasi Pelembagaan Kaidah Keadilan Sahabat ➢ 126

BAB IV PEMBONGKARAN KAIDAH KEADILAN SAHABAT ➢ 147
A. Pemikiran Pembongkaran Kaidah Keadilan Sahabat ➢ 147
1. Perspektif Syi'ah ➢ 147
2.Perspektif Ahmad Amîn ➢ 180
3. Perspektif Mahmûd Abû Rayyah ➢ 192
B. Pendekatan Pembongkaran Keadilan Sahabat ➢ 225
1. Pendekatan Teologis-Normatif ➢ 225
2. Pendekatan Sejarah ➢ 230
C. Motivasi Pembongkaran Kaidah Keadilan Sahabat ➢ 233
1. Keilmuan ➢ 234
2. Agama ➢ 236

BAB V PENUTUP ➢ 239
A. Implikasi terhadap Teori Penelitian Hadits ➢ 239
B. Implikasi terhadap Otoritas Hadits sebagai Dasar Agama ➢ 255

Daftar Pustaka ➢ 271
Lampiran ➢ 283
Tentang Penulis ➢ 287

BAB I
PENDAHULUAN

Salah satu tema penting dalam ilmu hadits adalah kajian mengenai kualitas para periwayat.[1] Kajian terhadap tema ini penting karena apa yang mereka riwayatkan akan dianggap sebagai sesuatu yang datang dari Nabi yang harus diteladani dan ditaati. Kajian mengenai kualitas periwayat hadits atau yang lebih dikenal dengan *'ilm al-jarh wa al-ta'dîl*[2] ini pada akhirnya akan berakhir pada kesimpulan berhak atau tidaknya seseorang periwayat itu dipercayai dan menyandang predikat adil. Dalam kajian ini ada sebuah kaidah yang menarik, yang

---

[1] *Râwî* ialah orang yang menyampaikan atau menuliskan dalam suatu kitab apa-apa yang pernah didengar dan diterimanya dari seseorang (guru). Bentuk jamaknya *ruwâh,* dan perbuatan menyampaikan hadits dinamakan me-*râwi* (riwayat)-kan hadits. Lihat Abu Shuhbah, *al-Wasîth fî 'Ulûm wa Musthalah al-Hadîts* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.t.), 19.

[2] Kata *al-jarh* berarti tampak jelasnya sifat pribadi periwayat yang tidak adil atau yang buruk di bidang hapalan dan kecermatannya. Keadaan ini menyebabkan gugur atau lemahnya riwayat yang disampaikan oleh periwayat tersebut. Kata *al-tajrîh* menurut istilah berarti pengungkapan keadaan periwayat tentang sifat-sifatnya yang tercela yang menyebabkan lemah atau tertolaknya riwayat yang disampaikan oleh periwayat tersebut. Kata *ta'dîl* mempunyai arti mengungkap sifat-sifat bersih yang ada pada diri periwayat sehingga dengan demikian tampak jelas nilai dan sifat yang terpuji periwayat itu dan karenanya riwayat yang disampaikan dapat diterima. Lihat 'Ajjâj al-Khathib, *Ushûl al-Hadîts: 'Ulûmuh wa Musthalahuh* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1989), 260-261.

mengundang perdebatan panjang, yakni kaidah yang menyatakan *kull al-shahâbah hum 'udûl*, bahwa setiap sahabat itu adil. Adil di sini berarti tidak perlu diteliti lagi kualitasnya, karena mereka otomatis dianggap adil.

Dalam pembahasan ilmu hadits, kata *'adâlah* merupakan suatu syarat diterimanya seseorang dalam bersaksi dan meriwayatkan hadits dari Nabi. Adil adalah kualitas diri seseorang yang menjadi salah satu syarat diterimanya suatu hadits. Hal ini karena apa yang diriwayatkannya adalah sesuatu yang sangat penting, karena merupakan penyampaian dari Nabi dalam menyampaikan tatanan hidup di muka bumi.

Para ulama hadits pada umumnya memberikan kriteria sifat adil dengan (1) beragama Islam, (2) *mukallaf*, (3) melaksanakan ketentuan agama dan (4) memelihara *murû'ah*.[3] Berdasarkan kriteria adil tersebut maka hadits yang diriwayatkan oleh orang-orang yang suka berdusta, suka berbuat mungkar, dan sejenisnya tidak dapat dijadikan *hujjah*. Bila riwayatnya dinyatakan sebagai hadits maka hadits tersebut tergolong sebagai hadits *da'îf*, bahkan bahkan tergolong hadits *maudu'* bila tidak memenuhi kaidah kesahihan hadits dan besar tingkat ke-*da'îf*-annya.

Menurut Ibnu Hajar al-'Asqalanî (w. 852 H/1449 M), sebagaimana dikutip oleh Syuhudi Ismail, perilaku atau keadaan yang merusak sifat adil yang termasuk berat adalah (1) suka berdusta (*al-kâdzib*), (2) tertuduh telah berdusta (*al-tuhmah bi al-kâdzib*), (3) berbuat atau berkata fasik tetapi belum menjadikannya kafir (*al-fisq*), (4) tidak dikenal jelas pribadi dan keadaan diri orang itu sebagai periwayat hadits (*al-jahâlah*), dan (5) berbuat bid'ah yang mengarah pada fasik, tetapi belum menjadikannya

---

[3] Lihat M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadits* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), 113-118.

sebagai orang kafir (*al-bid'ah*).[4] Dengan demikian, apabila ada seorang periwayat hadits memiliki salah satu atau beberapa sifat tersebut, maka periwayatannya tidak dapat diterima, sehingga hadits yang diriwayatkan tidak dapat dijadikan *hujjah*.

Sahabat adalah golongan manusia yang dalam pandangan umat Islam menduduki derajat yang sangat tinggi. Hal ini disebabkan karena perjuangan dan jasa-jasa mereka dalam mempertahankan dan mensyi'arkan ajaran-ajaran yang dibawa oleh Rasulullah. Melalui merekalah umat Islam mengetahui sunnah-sunnah Nabi, baik dalam perkataan maupun perbuatan. Meski demikian, sebagai manusia biasa mereka pun tak lepas dari salah dan alpa, serta keharusan untuk menghadapi godaan kehidupan duniawi yang tak jarang menggelincirkan. Ujian paling besar yang harus dialami para sahabat adalah saat mereka harus menghadapi fitnah di kalangan umat Islam pasca terbunuhnya Uthmân b. Affân, khalifah ketiga.[5]

Ibnu Hajar al-'Asqalanî, dalam *muqaddimah* kitab *al-Ishâbah fi Tamyîz al-Sahabah* menyatakan, "*Ahl al-sunnah* telah bersepakat bahwasannya semua sahabat itu adil; tidak ada yang menyangkal hal ini kecuali orang-orang yang tercela dan dari *ahl al-bid'ah*."[6] Tidak hanya itu, untuk menguatkan pernyataannya, Ibn Hajar mengutip kata-kata Abû Zar'ah al-Râzî[7], bahwasannya barangsiapa menjelek-jelekkan sahabat Nabi, maka ketahuilah

---

4 *Ibid.*, 158-162.

5 Lihat 'Abd al-Mâjid al-Sharafî, *al-Islâm wa al-Hadâtsah* (Tunis: Dâr al-Janub li al-Nashr, 1988), 67.

6 Ibnu Hajar al-'Asqalânî, *al-Ishâbah fî Tamyîz al-Sahâbah*, Vol. I (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), 9.

7 Nama lengkapnya 'Ubayd Allah 'Abd al-Karîm b. Yazîd b. Farûkh al-Qurashî al-Makhzûmî. Ulama memberikan pujian kepadanya: Al-Nasâ'iy menyebut *thiqqah*, Abû Hâtim menyatakan *imâm*. Lahir pada 200 H dan wafat di Al-Raiy tahun 264 H, dimakamkan pada malam Selasa bulan Dzulhijjah. Al-Mizziy, *Tahdhîb al-Kamâl fî Asmâ' al-Rijâl*, Vol. XIX (Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1980), 102.

sesungguhnya orang itu adalah orang *zindiq*.[8] Al-Nawâwî, sebagaimana dikutip oleh Muhammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimî menegaskan bahwa semua sahabat itu adil, baik yang terlibat fitnah maupun tidak, berdasarkan ijma'.[9]

Hal senada juga disampaikan oleh Ibn Katsîr. Menurutnya, *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* sepakat bahwa semua sahabat itu adil. Karena Allah Swt. telah memuji mereka di dalam Al-Qur'an dan Sunnah Nabi, mereka telah mengorbankan harta dan jiwa mereka di hadapan Nabi Muhammad Saw., mereka mengharap pahala yang lebih baik dari Allah Swt.[10]

Implikasi dari pendapat bahwa semua sahabat itu adil adalah bahwa periwayat pertama dalam hadits, dalam hal ini sahabat, tidak pernah diteliti, dianggap sudah *'adâlah*. Misalnya dalam kitab *Tahdhîb al-Kamâl fî Asmâ' al-Rijâl* karya Jamâl al-Dîn Abî al-Hajjâj Yûsuf al-Mizziy.[11]

Meskipun mayoritas ulama telah menyatakan bahwa keadilan sahabat telah final dan tidak bisa ditawar lagi, bukan berarti permasalahan telah usai. Pertanyaan yang sering muncul dalam benak pemikiran *ahl al-hadîts* modern adalah apakah kaidah *kull al-shahâbah hum 'udûl* merupakan dogma atau fakta sejarah? Apakah kaidah ini didasarkan pada analisis-historis terhadap

---

[8] *Ibid.*, 10. Lihat juga Muhammad b. Ismâ'îl al-San'ânî, *Taudih al-Afkâr li Ma'âniy Tanqîh al-Anzâr* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1948 M) 434-435.

[9] Muhammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, *Qawâ'id al-Tahdîth min Funûn Musthalah al-Hadîts* (t.tp.: t.p, t.t.), 200. Lihat juga Muhammad Mahfuz b. 'Abd Allah al-Tirmisî, *Manhaj Dhawî al-Nazr* (Mesir: Shirkah Maktabah wa Mathba'ah Musthafâ al-Bâbî al-Halabî wa Auladuh, 1955), 218.

[10] Ibn Katsîr, *al-Ba'îth al-Hathîth fî Ikhtishâr 'Ulûm al-Hadîts* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), 176-177.

[11] Misalnya ketika membahas seorang sahabat yang bernama 'Abd Allah b. Zubayr b. Al-'awam, al-Mizzî tidak menyebutkan *al-jarh* dan *ta'dîl*-nya. Lihat al-Mizzî, *Tahdhîb al-Kamâl fî Asmâ' al-Rijâl*, Vol. X (Beirut: Dâr al-Fikr, 1994) 136-138.

seluruh sahabat atau hanya pada ayat-ayat Al-Qur'an dan hadits yang dapat diinterpretasi secara berbeda?[12] Para tokoh kontemporer seperti Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha melalui tafsir *al-Manâr*-nya, Ahmad Amin dengan *Fajr al-Islâm* dan *Dhuhâ al-Islâm*-nya, dan juga Mahmûd Abû Rayyah dengan kitab *Adwâ' 'alâ al-Sunnah al-Muhammadiyyah*-nya merupakan tokoh-tokoh yang berusaha merevisi kembali kaidah keadilan sahabat dan menurut hemat penulis pertanyaan-pertanyaan seperti di atas juga ada pada alam pemikiran ahli hadits modern.

Menurut Ahmad Âmin, misalnya, klaim kemutlakan keadilan sahabat itu sebenarnya tidak pada tempatnya, karena ada di antara sahabat sendiri terjadi saling kritik. Misalnya, penolakan Ibn 'Abbâs terhadap hadits yang dibawa Abû Hurairah mengenai orang harus berwudu terlebih dahulu sebelum mengusung jenasah, penolakan 'Âishah juga terhadap hadits Abû Hurairah mengenai seseorang untuk membasuh tangannya terlebih dahulu setelah tidur sebelum memasukkannya ke bejana, dan juga penolakan 'Umar b. al-Khaththâb atas keterangan Fâthimah b. Qaiys ketika mengajukan gugatan cerai kepada suaminya.[13]

Lebih lanjut, menurut Ahmad Âmin, pemalsuan hadits disinyalir telah terjadi pada masa Nabi Muhammad Saw., tentu pelakunya adalah tergolong sahabat. Ada dua argumen yang mendukung pernyataan ini. *Pertama*, kenyataan tidak ada upaya penulisan hadits Nabi pada masa itu, sehingga rentan terhadap kekeliruan dan pemalsuan. *Kedua*, hadits mutawatir dari Nabi, "*man kadzdzaba 'alayya....*" mengindikasikan bahwa pemalsuan hadits telah terjadi pada masa Nabi.[14] Menurut M. Syuhudi Ismail,

---

[12] Pertanyaan seperti ini dapat dilihat misalnya pada Kamarudin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadits* (Bandung: Hikmah, 2009), 50.

[13] Ahmad Amîn, *Fajr al-Islâm* (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Mishriyyah, 1975), 216-217.

[14] *Ibid.,* 210 -211.

hadits "*man kadzdzaba 'alayya....*" bukan bersifat ramalan, maksudnya adalah kekhawatiran Nabi akan kondisi umatnya di masa mendatang sehingga pernyataan Nabi tersebut menjadi pedoman bagi umatnya di masa mendatang untuk tidak berbohong mengenai dirinya.[15] Akan tetapi, hadits tersebut lebih tepat merupakan respons Nabi terhadap indikasi-indikasi pemalsuan ucapan Nabi yang terjadi pada saat itu.

Muhammad Abduh, sebagaimana dikutip oleh Juynboll, menyatakan bahwa kebiasaan berbohong tentang perbuatan Nabi yang luar biasa merupakan sesuatu yang umum pada masa awal-awal Islam. Abduh mengutip sebuah hadits yang memperlihatkan bahwa Nabi Muhammad sepenuhnya sadar bahwa orang-orang sibuk menciptakan berbagai hal yang mereka nisbahkan kepada dirinya. Hadits tersebut berbunyi (artinya): "Wahai manusia, kebohongan tentang diriku telah terjadi di mana-mana. Tidakkah engkau tahu bahwa orang berdusta tentang diriku berarti sengaja mencari tempat di neraka bagi dirinya".[16] Hadis ini tampaknya sejalan dengan hadis "*man kadzdzaba 'alayya....*" yang dipahami oleh Ahmad Âmin dan Syuhudi Ismail.

Juynboll mengemukakan bahwa banyak pengkritik keadilan sahabat secara kolektif curiga adanya *ikthâr al-hadîts* walaupun dilakukan secara tidak sengaja, ketika sahabat-sahabat meriwayat-kan banyak hadits sehingga kekeliruan-kekeliruan tak dapat dihindarkan. Oleh karena itu, Abu Bakar, 'Umar, 'Utsman, dan 'Ali sangat berhati-hati. Ini menunjukkan bahwa di antara sahabat

---

[15] Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad,* 104-105.

[16] Lihat G.H.A. Juynboll, *Kontroversi Hadits di Mesir*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1999), 81.82. Teks Arabnya adalah:

وقد فشت للكذب فاشية على الدين المحمدي في قرونه الأولى حتى عرف ذلك في عهد الصحابة رضي الله عنهم , بل عهد الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم في حياته حتى خطب في الناس قائلاً: أيها الناس قد كثرت عليَّ الكذابة ألا من كذب عليَّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار أو كما قال

sendiri terdapat kecurigaan dan kritik antara satu sahabat dan sahabat lainnya.[17] Ahmad Âmin menegaskan, dalam kenyataannya Abu Bakr dan 'Umar meminta adanya saksi; dengan ini Âmin menekankan perlunya saling mengkritik di kalangan sahabat.[18]

Syi'ah, sebagai salah satu sekte besar dalam Islam, tidak sependapat dengan kaidah semua sahabat dianggap adil. Sebab menurut pandangan mereka, sahabat-sahabat seperti Abu Bakr, Umar, dan Utsman adalah orang-orang yang telah merampas hak kekhalifahan Ali. Mereka juga mencela Aisyah, Thalhah, Zubair, Mu'awiyah, dan Amr b. Ash, yang juga memerangi Ali. Mereka berpendirian bahwa orang yang tidak mengangkat Ali sebagai pemimpin mereka dianggap telah mengkhianati Rasullullah Saw. dan keluar dari Imam yang sah, karenanya periwayatannya tidak dianggap sebagai *ahl thiqqah* dan kepercayaan.[19]

Musthafâ al-A'zamî menyatakan bahwa kaum Syi'ah menganggap mayoritas sahabat, setelah wafatnya Nabi, telah murtad, kecuali tiga sampai sebelas sahabat saja, sehingga Syi'ah tidak menerima hadits yang diriwayatkan oleh mayoritas sahabat. Mereka hanya menerima hadits riwayat *ahl al-bait*.[20]

Menurut Syi'ah, sebagaimana ditulis oleh Ahmad Husein Ya'qub, ada lima kriteria seorang sahabat disebut adil, yaitu kekerabatan dan keturunan suci Rasullullah Saw., yang paling dahulu menyatakan keimanan, ketakwaannya, tingkat keilmuannya,

---

[17] Al-Sharafî, *al-Islâm wa al-Hadâthah,* 73.

[18] Juynboll, *Kontroversi Hadits di Mesir,* 84-85.

[19] Badri Khairuman, *Otentisitas Hadits: Studi Kritis atas Kajian Hadits Kontemporer* (Bandung: Rosdakarya, 2004), 132. Lihat juga Mushthafâ al-Sibâî, *al-Sunnah wa Makânatuhâ fî al-Tashrî' al-Islâmî* (Beirut: al-Maktabah al-Islâmiyyah, 1976), 130-131.

[20] Musthafâ al-A'dhamî, *Hadits Nabi dan Sejarah Kodifikasinya*, terj. Ali Mustafa Ya'qub (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 45-46.

dan orang yang mengakui kekhilafahan atas seorang yang ditunjuk oleh Rasullullah Saw.[21]

Dari uraian di atas tampak adanya pergeseran pemikiran antara ulama jumhur, pemikir modern, dan golongan Syi'ah mengenai kaidah keadilan sahabat. Ulama jumhur yang mengemukakan kaidah keadilan sahabat dalam kajian hadits, menganggap kaidah tersebut telah final. Kalangan pemikir modern dan golongan Syi'ah kemudian melakukan revisi atas kaidah tersebut, sehingga berpengaruh terhadap kajian hadits, terutama dalam menentukan kesahihan suatu hadits.

Dari pergeseran pemahaman di atas, telaah terhadap kaidah keadilan sahabat layak untuk didiskusikan kembali dari banyak aspek; kapan kaidah tersebut muncul dan mengapa terjadi institusionalisasi kaidah. Kemudian persoalan perlunya dekonstruksi terhadap kaidah tersebut dan implikasinya terhadap kajian ilmu hadits.

Diskusi ini penting mengingat di kalangan ahli hadits terdapat suatu pemahaman bahwa para sahabat adalah orang-orang yang terpercaya dalam meriwayatkan hadits, sehingga tidak logis dan layak untuk diteliti dan dikritik. Sebagaimana dalam penelitian hadits pada umumnya, *ashl al-sanad* hanya berhenti pada tabi'in saja. Artinya, hanya tabi'in sampai *mukharrij al-hadîts* yang boleh diteliti dan dikritik.

Dalam studi hadits, khususnya yang berkaitan tentang keadilan sahabat, kajiannya masih bersifat normatif-teks. Untuk membuktikan dan menjelaskan bahwa semua sahabat adil, pada umumnya ahli hadits mengutip beberapa ayat Al-Qur'an dan hadits, tanpa memberikan penjelasan secara kritis terhadap Al-

---

[21] Ahmad Husein Ya'qub, *Keadilan Sahabat: Sketsa Politik Islam Awal*, terj. Nashirul Haq dan Salman al-Farisi (Jakarta: al-Huda, 2003), 29-30.

Qur'an dan hadits yang mereka jadikan dasar tentang kaidah keadilan sahabat. Padahal, dalam realitas sejarah, tidak semua sahabat Nabi selalu berjuang bersama Nabi. Al-Hâkim al-Naisaburî misalnya, membagi sahabat ke dalam dua belas tingkatan, dari sahabat yang paling awal masuk Islam sampai sahabat yang masih kanak-kanak ketika melihat Nabi Muhammad pada hari penaklukkan Makah dan lain sebagainya. Apakah tingkatan sahabat pada *thabaqah* pertama dengan *thabaqah* terakhir posisinya sama? Tentu jawabannya tidak sama.

Perjalanan hidup setiap sahabat juga tidak dapat dilepaskan dari kepentingan masing-masing sahabat. Kepentingan dan konflik politik antarsahabat juga turut mewarnai kehidupan mereka. Sebagai manusia biasa, mereka hidup dalam kultur dan kondisi yang beragam. Perbedaan tingkat kecerdasan dan intelektualitas mereka dan perbedaan lamanya hidup bersama Nabi juga memengaruhi posisi dan integritas mereka.

Dengan demikian, karya ini diharapkan dapat menjelaskan dan menemukan data sejarah tentang persoalan-persoalan yang menjadi konsen utama karya ini, sehingga dapat membuka wacana baru dalam kajian keagamaan. Sebagaimana kita ketahui bersama, wacana keagamaan yang berkembang saat ini, khususnya mengenai kaidah keadilan sahabat, dapat ditelaah dari berbagai aspek. Mendiskusikan kaidah tersebut hanya dari aspek teks-normatif saja, sebagaimana ditulis oleh banyak ulama, tidaklah memadai. Karena itu, dibutuhkan paradigma lain guna memperkaya perspektif keilmuan Islam kontemporer.

Dalam literatur Islam kontemporer, kajian yang menggunakan pendekatan historis adalah karya Ahmad Amîn yang berjudul *Fajr al-Islâm*. Ahmad Amîn mempertanyakan kaidah sahabat itu adil. Dalam karyanya ini, Ahmad Amîn hanya mempertanyakan keadilan beberapa sahabat saja, di antaranya yang paling utama

adalah Abû Hurairah. Menurutnya, hadits riwayat Abû Hurairah tidak dipakai oleh Ibn 'Abbâs, yaitu tentang wajibnya wudlu bagi orang yang telah membawa/menyentuh mayit. Namun, dalam membahas keadilan sahabat, ia tidak menjelaskan mengapa dan kapan kaidah itu muncul. Jadi, perspektif Ahmad Amin masih sebatas pada aspek historis untuk menyangkal aspek normatif yang dikemukakan ulama klasik tentang kaidah tersebut. Bahasannya memang belum mendalam, namun hal ini bisa dimaklumi mengingat karya Ahmad Amîn ini merupakan karya sejarah peradaban Islam secara umum, tidak fokus pada pembahasan sahabat dan *al-'adâlah al-shahâbah*.[22]

Karya lain yang menggunakan pendekatan teologis-normatif adalah karya Muhammad Musthafâ al-A'zamî yang berjudul *Manhaj al-Naqd 'ind al-Muhadditsîn*. Al-A'zamî menyatakan bahwa semua sahabat itu adil dengan menyebut beberapa dalil untuk memperkuatnya pendapatnya, baik dalil al-Qur'an maupun hadits. Pendekatan al-A'zamî lebih banyak pada pendekatan normatif. Sahabat dinyatakan adil karena ada beberapa dalil yang menyatakan hal tersebut.[23] Juga kitab karya Mahmûd al-Tahân yang berjudul *Taysîr Musthalah al-hadîts*, membahas tentang keadilan sahabat dengan pendekatan teologis-normatif dalam perspektif al-Qur'an dan sunnah.[24] Keduanya belum menyentuh aspek-aspek lain yang memengaruhi munculnya kaidah tersebut.

Karya yang mencoba membandingkan pendekatan historis dengan pendekatan normatif adalah karya G.H.A. Juynball yang berjudul *The Authenticity of the Tradition Literature Discusions*

---

[22] Amîn, *Fajr al-Islâm* , 216-217.

[23] Muhammad Mushthafâ al-A'zamî, *Manhaj al-Naqd 'ind al-Muhadditsîn* (Makah: Maktabah al-Kauthar, 1990), 104-123.

[24] Mahmûd al-Tahân, *Taysîr Mushthalah al-Hadîts* (Beirut: Dâr Al-Qur'ân Al-Karîm, 1979 M), 163-166.

in Modern Egypt. Pembahasan Juynball terfokus pada perdebatan tentang keadilan sahabat pemikir-pemikir modern Mesir, seperti Abduh, Ridha, dan sebagainya. Juynball membahasnya dalam satu bab khusus secara mendalam tentang pribadi Abû Hurairah, sahabat yang banyak sekali meriwayatkan hadits.[25] Perdebatan tentang keadilan sahabat lebih difokuskan pada pemahaman yang berbeda pada teks, baik al-Qur'an maupun hadits. Namun demikian, pendekatan historis juga digunakan oleh Juynball.

Fuad Jabali dalam disertasinya yang berjudul "The Companions of Prophet:a Study of Geographical Distribution and Political Alignment" menggunakan pendekatan politik. Menurut Fuad Jabali, makna sahabat sepanjang sejarah ternyata tidaklah stabil, tetapi labil. Salah satu penyebabnya adalah saat itu Mu'tazilah sedang gencar-gencarnya melancarkan kritik terhadap dominasi hadits sebagai sumber otoritas agama, karenanya sahabat-sahabat Nabi tidak lepas dari kritik mereka. Sebab lainnya, menurut Fuad Jabali, karena hubungan pusat dan daerah, yaitu hubungan antara sahabat yang menetap di Madinah sebagai pusat ibukota negara waktu itu dan sahabat yang tinggal di daerah-daerah, seperti Basrah, Kuffah, Syiria, Damaskus, Mesir, Hims, dan Palestina. Pertanyaanya adalah mengapa mereka memilih menetap di daerah-daerah tersebut dan bukan tinggal di pusat negara? Adakah motif-motif lain di luar aspek dakwah Islam? Satu hal yang menurut Fuad Jabali patut diperhatikan adalah peristiwa Perang Shiffin. Pertanyaannya, "siapa memihak siapa?" dan "atas dasar apa?". Fuad Jabali telah meneliti 1.649 sahabat Nabi, dan mendata 185 orang sahabat yang terlibat langsung dalam peristiwa Perang Shiffin. 128 sahabat di antaranya adalah pendukung Alî, 16 orang gugur di medan perang dengan rincian: 2 orang dari suku Quraish, 4 orang dari suku Anshâr, 2 orang dari suku 'Aus, 2 orang dari

---

[25] Juynboll, *Kontroversi Hadits di Mesir,* 90-143.

suku Khazraj, 3 orang dari suku Balî, 1 orang dari suku Khawlan, dan 2 orang dari suku Khuza'ah. Adapun Mu'âwiyah b. Abî Sufyân didukung oleh 35 orang sahabat. Seorang di antaranya yang gugur berasal dari suku Khazraj, 7 orang terlibat dalam perang yang tidak diketahui identitasnya, 2 orang yang gugur tanpa identitas yang jelas.[26]

Karya yang cenderung mengarah pada pendekatan doktrinal kaum Syi'a''h adalah karya Ahmad Husein Ya'qub yang berjudul *Nazariyah 'Adalah al-Shahâbah* (diterbitkan oleh Anshariyyah Publication tahun 1996 dan telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Keadilan Sahabat dalam Perspektif Syi'ah*, diterbitkan oleh Al-Huda Jakarta tahun 2003). Ahmad Husein Ya'qub, sesuai dengan prinsip Syi'ah, tidak sepakat dengan kaidah bahwa semua sahabat itu adil, meskipun ulama kalangan Sunni menyatakan bahwa keadilan sahabat itu secara normatif didasarkan pada dalil-dalil yang meyakinkan, baik al-Qur'an maupun sunnah.[27] Ia tampak jelas mengusung doktrin Syî'ah aliran Itsnâ 'Asyariyah dalam wacana keadilan sahabat.

Kajian dengan kecenderungan pendekatan gender terdapat dalam karya disertasi Nurun Najwah yang berjudul "Rekonstruksi Pemahaman Hadits-Hadits Perempuan". Najwah menegaskan bahwa dogmatisasi teks-teks hadits dan pemahamannya merupakan salah satu pemicu legitimasi tidak dimanusiakannya perempuan sebagaimana laki-laki. Oleh sebab itu, penting untuk merekonstruksi pemahaman hadits-hadits yang menyangkut perempuan. Model rekonstruksi pemahaman menurut Najwah adalah dengan mengkaji otentisitas hadits dan pemahaman terhadapnya . Otentisitas hadits

---

[26] Lebih lanjut lihat Fuad Jabali, *The Companions of Prophet: A Study of Geographical Distribution and Aligment* (Canada: Institut of Islamic McGill University Montreal, 1999), 252-253.

[27] Ya'qub, *Keadilan Sahabat,* 21.

mencakup dua hal, yaitu penelitian terhadap semua rawi yang terlibat dalam periwayatan, termasuk para sahabat Nabi sebagai sumber primer, dan penelitian terhadap keabsahan isi dokumen, yang secara historis redaksi hadits tersebut dapat diyakini sebagai hadits Nabi.

Najwa juga merekonstruksi pandangan yang menyatakan bahwa semua sahabat berkualitas dan informasinya diterima mutlak. Ia juga tidak sepakat bahwa semua sahabat itu adil, dengan alasan-alasan: (1) tidak semua sahabat sebagai saksi primer; (2) kualitas intelektual dan ketakwaan sahabat berbeda-beda; (3) terlibatnya interpretasi sahabat dan adanya informasi yang kontradiktif; (4) adanya seting dan audiens yang berbeda; (5) Nabi tidak melihat bentuk, tetapi semangat mengikutinya; (6) sahabat juga melakukan kekeliruan; dan (7) tidak menempatkan sahabat di atas Nabi.

Disertasi Agung Danarta yang berjudul "Perempuan Periwayat Hadits dalam Kutub al-Tis'ah" juga membahas beberapa sahabat perempuan Nabi yang meriwayatkan hadits. Menurut Agung Danarta, sahabat yang meriwayatkan hadits yang termuat dalam *kutub al-tis'ah* berjumlah 1.046 sahabat. Bila seluruh hadits yang ada dalam *kutub al-tis'ah* berjumlah 72.469 hadits, maka asumsinya satu orang sahabat meriwayatkan rata-rata 69 hadits.

Sahabat perempuan yang riwayat haditsnya tercatat dalam *kutub al-tis'ah* berjumlah 132 orang. Yang terbanyak adalah Siti 'Â'isyah, lalu Hindun b. Abî Umayah, keduanya istri Nabi, kemudian diikuti oleh Asma' b. Abî Bakr, Zainab b. Abî Salamah, Maimunah b. Harîth, Hafshah b. 'Umar, dan Ramlah b. Sufyân. Tiga sahabat yang disebut terakhir adalah juga istri Nabi. Kemudian Ammu Athiyah, Shafiyyah b. Syaibah, dan Fâthimah b. Abî Thâlib. Sepuluh periwayat perempuan yang meriwayatkan hadits terbanyak periode sahabat ini, lima di antaranya para istri Nabi,

satu orang lainnya anak tiri Nabi (Zainab b. Abî Salamah), satu orang sepupu Nabi (Fâthimah b. Abî Thâlib), dan satu orang kakak ipar Nabi (Asmâ' b. Abî Bakr). Hanya dua orang di antaranya yang tidak ada hubungannya dengan keluarga Nabi, yaitu Ammu Athiyyah dan Shafiyyah b. Syaibah.

Dengan demikian, kiprah terbesar kalangan sahabat perempuan dalam periwayatan hadits periode sahabat dilakukan oleh keluarga Nabi. Hal ini karena mereka mendapat pendidikan langsung dari Nabi, dididik dan berinteraksi dengan Nabi, sama dengan kesempatan yang diberikan kepada laki-laki. Dalam kesimpulannya, Agung Danarta menjelaskan mengapa perempuan sesudah generasi sahabat lebih sedikit dalam meriwayatkan hadits. Ada tiga alasan yang menyebabkan munculnya fenomena di atas. *Pertama*, terjadinya perubahan sikap politik terhadap perempuan, kebijakan Nabi yang dilanjutkan para sahabat yang mendukung partisipasi periwayatan hadits tidak berlanjut pada generasi berikutnya. *Kedua*, terjadi perubahan peran keluarga dalam memunculkan periwayat perempuan. Pada masa awal, periwayat perempuan banyak muncul dari keluarga Nabi, sahabat utama, atau keluarga periwayat hadits, sedangkan pada masa berikutnya hanya sedikit periwayat perempuan yang muncul dari keturunan sahabat utama dan keturunan periwayat utama. *Ketiga*, terjadi perubahan sistem sosial masyarakat Islam. Masyarakat Islam pada masa Nabi dan sahabat bertumpu pada kesetaraan gender, berubah menjadi masyarakat yang paternalistik pada masa berikutnya.

Pendekatan sejarah sosial sahabat diterdapat dalam karya disertasi Muhammad Zen yang berjudul "Profesi Sahabat dan Hadits yang Diriwayatkan: Tinjauan Sosio Historis". Zen menitik-beratkan pembahasannya pada dua hal. *Pertama*, benarkah periwayatan hadits yang dilakukan oleh sahabat tidak sepenuhnya dilatari oleh semangat keberagamaan mereka, tetapi ada

kepentingan lain yang dikemas dalam bahasa agama atau atas nama agama. *Kedua*, adakah sahabat yang memengaruhi atau setidaknya memiliki keterkaitan dengan hadits-hadits yang diriwayatkan.

Zen dalam penelitiannya menemukan bahwa keterkaitan antara profesi sahabat dan hadits-hadits yang diriwayatkan tidaklah seragam, tetapi beragam. Keberagaman ini dipengaruhi oleh pribadi sahabat sendiri. Dari sana Zen membagi profesi sahabat menjadi lima, yaitu (1) kelompok birokrat, seperti Abû Bakr, 'Umar, 'Utsmân, Alî dan Mu'âwiyah; (2) sahabat yang berprofesi sebagai arsitek perang, seperti Khâlid b. Walîd, Usamah b. Zaid, Salmân al-Fârisî, Marwân b. Hakam dan lain sebagainya; (3) sahabat yang berprofesi sebagai teknokrat agama, seperti Zaid b. Thâbit, 'Abd Allah b. 'Abbâs, 'Abd Allah b. Mas'ûd, Abû Hurairah, dan lain sebagainya; (4) sahabat yang berprofesi sebagai penyair/ sastrawan, seperti Hasan b. Thâbit, 'Aus b. Samid, Qais b. 'Asim. dan Ka'ab b. Zuhair; dan (5) sahabat yang berprofesi sebagai pebisnis dan pekerja, seperti 'Abd al-Rahman b. 'Auf, Abû Darda', Abû Dhar al-Ghifarî, Usamah b. Suraij, dan lain-lain.

Selain itu, menurut Zen, sahabat dalam periwayatan hadits, yang selama ini dipahami bebas dari kepentingan, ternyata tidak seluruhnya benar. Sisi manusiawi dan afiliasi politik sahabat tidak bisa serta merta diabaikan sehingga kaidah bahwa seluruh sahabat adil perlu diverifikasi ulang.[28]

Kajian dengan pendekatan yang sama dikemukakan oleh Khalîl 'Abd al-Karîm dalam karyanya yang berjudul *al-Sahâbah wa al-Sahâbah*. Dalam karyanya ini, Khalîl membahas sisi-sisi kehidupan sosial para sahabat. Dalam bab "Mujtama' al-Sahâbah",

---

[28] Lebih lanjut lihat Muhammad Zein, *Profesi Sahabat dan Haditst yang Diriwiyatkan: Tinjauan Sosio-Antropologis* (Yogyakarta: Perpustakaan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2007), 362-3.

misalnya, Khalîl menjelaskan bahwa para sahabat tidak semuanya hidup lama bersama Nabi, hanya sebagian kecil dari mereka yang dekat dengan Nabi. Selebihnya, sebagian besar sahabat Nabi hidup seperti kehidupan jahiliyah. Mereka berperilaku seperti pada masa jahiliyah dan kembali melakukan tradisi-tradisi jahiliyah.[29] Bahkan, di bagian akhir karyanya ini, Khalîl menyebutkan istri-istri dari sepuluh orang sahabat Nabi dikabarkan telah mendapatkan jaminan masuk surga. Khalîl menjelaskan bahwa Abû Bakr mempunyai enam istri, 'Umar, 'Utsmân, 'Alî, dan Talhah b. 'Ubaidillah masing-masing mempunyai sembilan istri. Al-Zubair b. al-'Awwâm mempunyai enam istri, 'Abd al-Rahmân b.'Auf dua puluh istri, Sa'd b. Abî Waqâsh sebelas istri. Hanya Sa'îd b. Zaid dan Abû 'Ubaidah b. al-Jarrâh yang mempunyai satu istri.[30] Di samping menjelaskan perilaku seksual para sahabat, buku ini juga menjelaskan pertikaian politik antarsahabat, perebutan kekuasan, kekerasan dalam rumah tangga mereka, dan lain sebagainya.

Sayangnya, hemat penulis, karya-karya yang penulis sebutkan di atas belum sampai pada kajian yang mengarah pada faktor-faktor yang menyebabkan munculnya kaidah *kull al-shahâbah hum 'udûl*. Mereka masih belum beranjak dari masalah seputar perilaku sahabat; apakah mereka adil atau tidak. Karena itulah, penulis dalam karya ini mencoba menelusuri kaidah keadilan sahabat dari awal munculnya kaidah hingga pada proses institusionalisasinya dalam studi hadits. Kaidah yang telah menjadi *main paradigm* ini perlu dirombak untuk menemukan konteks sejarahnya dan implikasinya dalam penelitian-penelitian hadits selanjutnya.

Pentingnya dekonstruksi terhadap kaidah tersebut di atas tentu tidak terlepas dari adanya perkembangan ilmu pengetahuan

---

[29] Khalîl 'Abd al-Karîm, *al-Sahâbah wa al-Sahâbah* (Kairo: Sina li al-Nashr, 1997), 23.
[30] *Ibid.*, 359-366.

dalam wilayah hadits. Dalam hal ini adalah perspektif filsafat ilmu yang dikemukakan oleh Thomas S. Kuhn. Menurut Kuhn, faktor historis, yakni faktor non-matematis-positivistik, merupakan faktor terpenting dalam sebuah bangunan paradigma keilmuan yang utuh.[31] Yang dimaksudkan faktor historis di sini adalah bahwa kegiatan ilmu pengetahuan selamanya bersifat historis, karena ilmu pengetahuan dibangun, dirumuskan, dan dirancang oleh akal budi manusia yang juga bersifat historis. Historis di sini dalam arti terikat oleh ruang dan waktu, terpengaruh oleh perkembangan pemikiran dan kehidupan sosial yang mengitari penggal waktu tertentu.

Dengan demikian, menurut alur pemikiran Kuhn di atas bahwa ilmu pengetahuan bukanlah *value-netral*, seperti yang terjadi dalam pemecahan persoalan matematika atau kimia, tetapi sebaliknya, ilmu pengetahuan adalah *value-laden*, yang terkait erat dengan nilai-nilai sosio kultural, budaya, pertimbangan politik praktis, dan lain sebagainya.

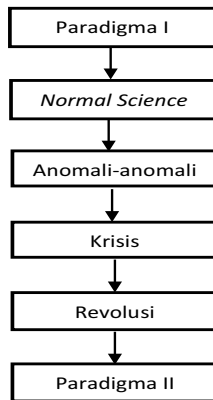
Teori Kuhn jika digunakan untuk menganalisis kaidah keadilan sahabat, maka historisitas, insitusionalisasi, dan dekonstruksi terhadap kaidah tersebut harus dilihat dari berbagai perspektif di mana, kapan, siapa, dan dalam situasi yang bagaimana kaidah tersebut. Aspek-aspek ini harus menjadi dasar untuk melihat dan memahami kaidah keadilan sahabat.

Menurut Kuhn, proses perkembangan ilmu pengetahuan tidak terlepas dari apa yang disebut dengan *normal science* dan *revolutionary science*. *Normal science* adalah suatu periode akumulasi ilmu pengetahuan di mana para ilmuwan bekerja dan mengembangkan paradigma yang sedang berpengaruh, namun mereka tidak

---

[31] Lihat Ziauddin Sardar, *Thomas S. Kuhn and The Science Wars* (UK: Icon Book dan USA: Totem Books, 2000). Buku ini diterjemahkan oleh Sigit Djatmiko dengan judul *Serial Post Modern: Thomas Kuhn dan Perang Ilmu* (Yogyakarta: Jendela, 2002), 24-25.

dapat mengelakkan pertentangan-pertentangan dengan penyimpangan-penyimpangan yang terjadi (anomali). Selama penyimpangan memuncak, suatu krisis akan timbul dan paradigma lama mulai disangsikan validitasnya. Bila krisis sudah sedemikian seriusnya maka suatu revolusi akan terjadi dan paradigma yang baru akan muncul untuk menyelesaikan persoalan-persoalan yang dihadapi paradigma sebelumnya.[32] Jadi, dalam periode revolusi itu terjadi perubahan-perubahan dalam ilmu pengetahuan. Paradigma yang lama mulai menurun pengaruhnya dan digantikan oleh paradigma yang baru yang lebih dominan.

Model perkembangan ilmu pengetahuan menurut Kuhn dapat dilihat pada gambar berikut ini.[33]

Dengan menggunakan kerangka analisis Kuhn maka kaidah keadilan sahabat yang pernah dan dibangun berdasarkan pendekatan normatif-tekstual dan telah menjadi *normal science*

[32] George Ritzer, *Sociology: A Multiple Paradigm Science*, terj. Alimandan, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda* (Jakarta: Raja Grafindo, 2002), 4. Lihat juga Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, terj. Tjun Surjaman, *The Structure of Scientific Revolutions, Peran Paradigma dalam Revolusi Sains* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002).

[33] *Ibid.*

harus dikritisi, dikoreksi, dan dibangun kembali karena telah mengalami anomali-anomali ketika dihadapkan dan didialogkan dengan perkembangan keilmuan. Kaidah tersebut telah menjadi *normal science* yang mengandung anomali-anomali, keganjilan-keganjilan, ketidaktepatan, dan penyimpangan-penyimpangan. Fakta sejarah menunjukkan bahwa banyak perilaku sahabat Nabi yang menyimpang dari kaidah dimaksud.

Apabila suatu komunitas ilmiah menyusun diri kembali di sekeliling paradigma baru maka ia memilih nilai-nilai, norma-norma, asumsi-asumsi, bahasa-bahasa, dan cara-cara mengamati dan memahami alam ilmiahnya dengan cara yang baru. Inilah yang disebut dengan proses terjadinya pergeseran paradigma (*shifting paradigm*), yakni proses dari keadaan *normal science* ke wilayah *revolutionary science*. Cara pemecahan model lama ditinggalkan seraya menuju cara pemahaman dan pemecahan yang baru. Walaupun demikian, tidak serta merta semua warisan lama ditinggalkan sama sekali; warisan lama selama memberikan manfaat masih bisa dipertahankan.[34] Cara pandang terhadap sahabat yang normatif-tekstual akan bergeser ke cara pandang yang bersifat historis. Walaupun begitu, cara pandang yang bersifat historis ini tidak akan meninggalkan teks al-Qur'an dan hadits.

Selanjutnya, karena kajian keadilan sahabat tidak terlepas dari pendekatan sejarah maka perlu digunakan kerangka teori yang berkaitan dengan sejarah. Dalam karya ini, kerangka teori yang digunakan dengan pendekatan sejarah adalah kerangka teori dari

---

[34] Hal senada juga bisa didapatkan dalam pemikiran Machasin dalam bidang teologi. Menurutnya, materi teologi Islam tidak perlu diubah sama sekali, akan tetapi perincian pembahasan sekarang tidaklah mesti sama dengan yang selama ini ada dalam karya-karya teologi Islam. Pembahasan teologi Islam haruslah diarahkan pada persoalan-persoalan aktual dan eksistensial. Lihat Machasin, *Islam Teologi Aplikatif* (Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003), 75. Atau, dalam kaidah fiqhiyah dikenal dengan *Al-muhâfazah 'alâ al-qadîm al-shâlih wa al-akhdh bi al-jadîd al-ashlah*.

Wilhelm Dilthey. Yang menjadi sasaran hermeneutika Dilthey adalah memahami *person* yang menyejarah. Dilthey memiliki pandangan bahwa proses penafsiran digambarkan sebagai suatu peristiwa sejarah. Penafsiran dipahami secara konseptual sebagai *verstehen* (memahami) yang dibedakan dari *erkleren* (menjelaskan). Menafsirkan dalam pengertian *verstehen* adalah proses untuk memahami teks sebagai bagian dari ekspresi sejarah. Karena itu, yang perlu direproduksi bukanlah kondisi batin pengarang, melainkan makna-makna dari persitiwa sejarah yang mendorong lahirnya teks.[35]

Sementara, seorang individu merupakan produk dari lingkungan eksternalnya seperti sejarah, keluarga, dan peraturan-peraturan kemasyarakatan, individu ini sekaligus juga merupakan *person* psikologis yang mampu merusak lingkungan eksternal atas dasar alasan-alasan pribadi. Menurut Dilthey, lingkungan eksternal maupun kejiwaan internal seorang *person* harus dilihat secara seksama dengan maksud untuk memahami perilakunya. Dalam hal ini, Dilthey pertama-tama membuat deskripsi, kemudian mengadakan interpretasi. Psikologinya dimaksudkan untuk memberikan orientasi awal atau semacam pembiasaan dalam memahami penyelidikan terhadap manusia. Konsep-konsep penting seperti "pengalaman hidup" dan "prasyarat kedekatan (*nexus*) psikis" banyak ditekankan oleh Dilthey.[36]

Peristiwa-peristiwa sejarah telah menunjukkan bahwa jiwa (*psyche*) manusia berubah dalam alur waktu dengan cara yang tidak kelihatan. Ini tidak mengherankan karena manusia adalah

---

[35] Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenal Interpretasi*, terj. Masnur Hery dan Damanhuri Muhammad (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 114-5. Lihat juga K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX* (Jakarta: Gramedia, 1985), 227.

[36] E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1999), 50.

makhluk yang hidup dan berevolusi. Manusia tidak pernah bersifat statis, apalagi "terpatri". Oleh karena itu, semua ilmu pengetahuan tentang manusia juga tidak pernah bersifat statis.

Dilthey menyatakan bahwa peristiwa sejarah dapat dipahami dalam tiga proses. *Pertama*, memahami sudut pandang atau gagasan para pelaku asli. *Kedua*, memahami arti atau makna kegiatan-kegiatan mereka pada hal-hal yang secara langsung berhubungan dengan peristiwa sejarah. *Ketiga*, menilai peristiwa-peristiwa tersebut berdasarkan gagasan yang berlaku pada saat sejarawan itu hidup.[37]

Sejarawan membuat interpretasi berdasarkan data yang tersedia, jadi tidak ada satu pun sejarawan yang gagasannya sepenuhnya objektif. Setiap sejarawan mempunyai perspektif tertentu dan karya-karyanya diwarnai oleh perspektif ini. Tidak ada satu interpretasi pun yang sifatnya bebas pengandaian. Setiap sejarawan selalu menyibukkan diri dengan tempat tertentu dalam ruang dan waktu dan dalam kesibukannya dipengaruhi oleh semangat yang terdapat dalam kurun waktu tertentu. Oleh karena itu, ketika kita membaca sejarah, kewajiban kita adalah menyusun balik kerangka yang dibuat oleh sejarawan dengan maksud supaya peristiwa-peristiwa dapat dilihat kembali sesuai dengan kejadian yang sebenarnya. Metode atau proses semacam inilah yang disebut hermeneutik.

Secara teoretik, munculnya kaidah *kull al-shahâbah hum ʻudûl* tidak bisa dilepaskan dari aspek kesejarahan terhadap seorang yang memunculkan kaidah ini. Ini artinya, kaidah itu muncul karena produk sejarah, karena para *ahl al-hadîts* yang memunculkan kaidah tersebut merupakan individu produk dari lingkungan eksternalnya. Lingkungan eksternal ini dapat berupa

---

[37] *Ibid.*, 57.

perkembangan pemikiran keagamaan, aliran keagamaan yang muncul, dan persoalan politik yang berkembang saat itu.

Kaidah *kull al-shahâbah hum 'udûl* kemudian menjadi *normal science.* Hal ini terjadi juga karena faktor sejarah. Sebagaimana terjadi pada saat kemunculannya, sejarah pemikiran keagamaan dan politik juga turut andil dalam pelembagaan kaidah ini.

Sesuai dengan teori hermeneutika Dilthey bahwa manusia adalah makhluk yang hidup dan berevolusi maka kaidah *kull al-shahâbah hum 'udûl* juga berevolusi sesuai dengan perkembangan pemikiran umat Islam saat itu. Maka, kaidah ini kemudian masuk pada wilayah *revolutionary science.* Pergeseran dari *normal science* ke wilayah *revolutionary science* tidak berjalan begitu saja, tetapi dipengaruhi juga oleh individu produk lingkungan eksternalnya. Lingkungan eksternal ini dapat berupa pengaruh perkembangan pemikiran agama, perkembangan aliran-aliran dalam Islam, dan juga perkembangan politik umat Islam pada saat *revolutionary science* ini berjalan.

Kerangka teori Kuhn dan teori hermeneutika Dilthey di atas sangatlah tepat untuk menganalisis kaidah *kull al-shahâbah hum 'udûl* beserta problematika yang menyertainya. Oleh karena itu, di samping untuk mengonstruksi pemikiran keadilan sahabat sejak kemunculan, pelembagaan, dan pembongkarannya secara jelas, karya ini juga diarahkan pada faktor-faktor yang memengaruhi pergeseran pemikiran keadilan sahabat dari satu masa ke masa yang lain.

Sebagai kajian pustaka, karya ini mengandalkan data referensinya dari sumber-sumber pustaka yang relevan dengan bahasan utama dalam karya ini. Yaitu, kitab-kitab *rijâl al-hadîts*, kitab-kitab mushthalah al-hadîts dan kitab-kitab sejarah, baik yang klasik maupun kontemporer sesuai dengan perkembangan pemikiran hadits, khususnya mengenai keadilan sahabat. Sumber

referensi ini dikategorikan menjadi dua kelompok. Kelompok pertama adalah pendapat yang mendukung keadilan sahabat, yang didukung oleh mayoritas *ahl al-hadîts* klasik, dan kedua adalah kelompok yang menolak kaidah keadilan sahabat. Di antara kitab-kitab yang menjadi referensi adalah *al-Ishâbah fî Tamyîz al-Sahâbah* dan *Tahdhîb al-Tahdhîb* karya Ibnu Hajar al-'Asqalânî, *al-Thabaqah al-Kubrâ* karya Ibnu Sa'd, *Usud al-Ghâbah* karya Ibnu Athîr, *Mîzân al-I'tidâl* dan *Tadhkirat al-Huffâz* karya al-Dhahâbiy, *Tahdhîb al-Kamâl fî Asmâ' al-Rijâl* karya al-Mizzî, *al-Isti'âb fî Ma'rifah al-Ashhâb* karya Ibnu 'Abd al-Barr, dan *Tabaqat al-Huffâz* karya Jalâl al-Dîn al-Suyûthî. Kitab-kitab tersebut digunakan karena informasi biografi dan berbagai komentar para sahabat dapat ditemukan dalam kitab tersebut. Kitab mushthalah al-hadîts seperti *al-Muhaddîth al-Fâshil bayn al-Râwiy wa al-Wâ'iy,* karya al-Ramahurmuzî, *Ma'rifah 'Ulûm al-Hadîts* karya al-Hâkim, *al-Kifâyah fî 'Ilm al-Riwâyah* karya al-Khathîb al-Baghdâdî}, *Ma'rifah 'Ulûm al-Hadîts* karya Ibnu Salâh, *Alfiyyah al-Suyûthiy fî 'Ilm al-Hadîts* karya Imâm al-Suyûthî, dan *Is'âf Dhaw al-Wathar bi Sharh Nadm al-Durar fî 'Ilm al-Athar* karya Muhammad b. 'Alî b. Adam b. Mûsâ al-Athyûbî.

Kitab-kitab klasik di atas menjadi penting dalam karya ini, karena mereka menegaskan dengan jelas pernyataan ulama pada masa sebelumnya bahwa kaidah *kull al-Sahâbah hum 'udûl* sudah mendapatkan legitimasi Ilahiyah dan menjadikan kaidah ini sebagai dogma. Kitab *al-Sunnah wa Makânatuhâ fî al-Tashrî' al-Islâmiy* karya al-Sibâ'î, *Taysîr Musthalâh al-Hadîts* karya al-Tahân, *Ushûl al-Hadîts: 'Ulûmuh wa Musthalahuh* karya 'Ajjâj al-Khathîb, dan *Qawâ'îd al-Tahdîth min Funûn Musthalah al-Hadîts* karya Jamâl al-Dîn al-Qâsimî mewakili pemikir hadits masa kontemporer, juga menjadi rujukan penting dalam kajian ini, karena kaidah *kull al-shahâbah hum 'udûl* dalam kitab ini seolah sudah menjadi *normal science*.

Kitab *Fajr al-Islâm* karya Ahmad Amîn, *Kontroversi Hadits di Mesir* karya GHA Juynboll, *Adwâ' 'alâ al-Sunnah al-Muhammadiyah* karya Mahmûd Abû al-Rayyah dan karya pemikir Syi'ah seperti *Dua Pusaka Nabi: Al-Qur'an dan Ahl al-Bait*, *Kajian Islam Otentik Pasca Kenabian* karya 'Ali 'Umar al-Habsî, *Menggugat Abu Hurairah: Menelusuri Jejak Langkah dan Hadits-Haditsnya* dan *Dialog Sunnah-Syi'ah* karya Syarafudin al-Musawi juga menjadi rujukan utama, karena data dalam karya-karya tersebut berusaha membongkar dan merevisi klaim kaidah keadilan sahabat.

BAB II
KEMUNCULAN KAIDAH KEADILAN SAHABAT

A. Pengertian *Al-Sahâbah*

Sebelum membahas kaidah keadilan sahabat, terlebih dahulu penulis membahas makna sahabat. Dalam kamus *Lisân al-'Arab*, kata sahabat berasal dari صحابة, صحبة, صِحب, يصحب. Kata ini bermakna عاشر (bergaul). Adapun kata الأصحاب adalah jamak dari kata الصحب . Dalam kamus yang sama dijelaskan bahwa kata الصحابة, merupakan jamak dari kata الصاحب dan ini merupakan satu-satunya kata dalam bahasa Arab di mana kata yang mengikuti *wazn* فاعل, jamaknya adalah فعالة .[1]

Kata *al-shuhbah* mempunyai beberapa makna, dan bentuknya bisa memiliki arti positif atau negatif. Kata *al-shuhbah* (persahabatan) dapat diterapkan pada hubungan: antara seorang mukmin dengan mukmin yang lain, antara seorang anak dengan kedua orang tuanya yang berbeda keyakinan, antara dua orang yang bersama-sama melakukan perjalanan, antara *tâbi'* (pengikut) dengan *matbû'* (orang yang diikuti), antara seorang mukmin dengan orang kafir, antara orang kafir dengan orang kafir lainnya, antara seorang Nabi

---

[1] Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, Vol. I (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2005), 474-476.

dan kaumnya yang kafir yang berusaha menghalangi dari kebaikan dan mengembalikannya pada kesesatan.[2]

Al-Shuhbah (persahabatan) kadang kala juga terjadi karena ada unsur keterpaksaan. Persahabatan juga bermakna mempunyai pengaruh, misalnya, seseorang dapat terpengaruh perangainya setelah berteman dengan orang yang berperilaku buruk. Persahabatan juga berarti ketundukan pada akidah Ilahi, atau kesetiaan mutlak kepada pemimpin politik, seperti: ketundukan keluarga suci Nabi Saw. pada akidah Ilahi, atau pengorbanan mereka serta kesetiaan para sahabat pada kepemimpinan Nabi Saw. Dalam artian seperti ini, pembahasan tentang persahabatan akan bersifat universal dengan bertumpu pada akidah, kepemimpinan, dan maksud-maksud yang khas. Dari kata *al-ashhâb*, *al-shahâbah*, *shahaba*, *yashhubu*, *shuhbatan*, *shahâbatan*, *shâhibun*, artinya: teman bergaul, sahabat, teman duduk, penolong, pengikut.[3]

Al-shâhib artinya kawan bergaul, pemberi kritik, teman duduk, pengikut, teman atau orang yang melakukan dan menjaga sesuatu. Kata ini juga bisa diartikan sebagai orang yang mengikuti suatu paham atau mazhab tertentu. Dalam penerapannya, misalnya, bisa dikatakan: *pengikut* Imam Ja'far, *pengikut* Abu Hanifah, *pengikut* Imam al-Syafi'i, dan lain-lain. Dapat pula dinyatakan seperti dalam frasa *ishthahaba al-qaum*, yang artinya, mereka saling bersahabat satu sama lain, atau *ishthahaba al-bair*, artinya, menyelamatkan unta.[4]

Secara terminologis, definisi sahabat telah menjadi perdebatan panjang di antara ulama hadits. Perlu diperhatikan bahwa pemberian

---

[2] Ahmad Husein Ya'qub, *Keadilan Sahabat: Sketsa Politik Islam Awal*, terj. Nashirul Haq dan Salman al-Farisi (Jakarta: al-Huda, 2003), 10.

[3] *Ibid*.

[4] *Ibid*.

definisi sahabat sangat terkait erat dengan perkembangan pemikiran teologi dalam Islam, khususnya peran dan pertarungan antara Ahlus Sunnah dengan Syi'ah dan Mu'tazilah. Ahli hadits sangat peduli untuk tetap mempertahankan otoritas keagamaan yang dimiliki oleh para sahabat Nabi, sebab bagaimanapun mereka adalah pembawa syari'ah. Jika mereka ternyata bermasalah, dengan sendirinya otoritas sunnah yang disampaikan oleh para sahabat sebagai sumber ajaran Islam menjadi terganggu.[5]

Berikut ini penulis paparkan beberapa definisi tentang sahabat dan implikasi dari definisi tersebut terhadap siapa saja orang yang termasuk dalam kategori sahabat. Pemaparan definisi ini akan penulis uraikan berdasarkan basis persamaan pemakaan para pemikir Islam terhadap makna sahabat. Dari berbagai referensi yang penulis gunakan sebagai bahan kajian dalam penelitian ini, penulis dapat mengelompokkan beberapa definisi sahabat menjadi dua kelompok, pertama definisi yang ketat terhadap sahabat, kedua definisi yang longgar terhadap sahabat.

Sahabat Nabi Muhammad yang mendefinisikan makna sahabat adalah Anas b. Mâlik. Anas b. Mâlik[6] (w tahun 90 H) mendefinisikan

---

[5] Muhammad Zen, *Profesi Sahabat Nabi,* 23.

[6] Nama lengkapnya adalah Anas b. Mâlik b. Nazar b. Damdam b. Zayd b. Haram b. Jundub b. 'Âmir b. Ghanam b. 'Adî b. al-Najjâr, Abû Hamzah al-Anshâriy al-Khazrajiy. Ia termasuk kerabat Nabi dari jalur istri. Ia juga seorang murid, pengikut, dan sahabat yang terakhir meninggal dunia. Ketika Nabi datang ke Madinah, Anas berumur 10 tahun, dan 20 tahun ketika Nabi wafat. Jadi, Anas lahir 10 tahun sebelum tahun hijriyah atau bertepatan dengan tahun 612 Masehi. Ibunya juga seorang yang pandai dan telah masuk Islam, sehingga Anas pun dari kecil telah memeluk agama Islam. Ketika Anas wafat, ia berumur 107 tahun. Al-Wâqidiy dan yang lainnya berkata: "Anas adalah sahabat di Basrah yang paling terakhir wafatnya." Para ahli sejarah berselisih dalam menentukan tanggal kematiannya; sebagian menunjuk tahun 90, 91, 92, sebagian lainnya tahun 93. Yang terakhir inilah yang mashur menurut jumhur. Imâm Ahmad berkata, "Anas b. Mâlik dan Jâbir b. Zayd wafat bersamaan pada hari Jumat tahun 93". Lihat al-Mizziy, *Tahdhîb al-Kamâl fî Asmâ' al-Rijâl*, Vol. III, ditahqîq oleh Bashâr 'Awad Ma'rûf (Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1980), 353-377.

sahabat sebagai orang yang bukan saja pernah melihat Nabi, melainkan juga "bersahabat" dengan Nabi. Ketika Mûsâ al-Sablanî bertanya kepada Anas b. Mâlik, "Apakah masih ada sampai saat ini sahabat Nabi yang masih hidup selain Anda?" Kemudian Mâlik menjawab, "Masih ada orang *A'rabî* (Badui) yang telah melihat Nabi dengan sebenarnya, sedangkan yang bersahabat dengan Nabi telah tidak ada".[7] Dari pernyataan Anas b. Mâlik ini jelas bahwa ia membedakan antara kata *ra'â* dan *shahiba*, artinya yang dimaksud dengan sahabat bukan saja orang yang telah melihat Nabi, tetapi juga orang yang telah menjalin persahabatan dengan Nabi.

Abû Tufayl 'Âmir b. Wathîlah[8] (w. 100 H/718 M) berkata, "Aku melihat Nabi Saw. dan tak seorang pun di dunia yang telah melihatnya selain aku (maksudnya pada zamannya)". Alasannya, Abû Tufayl merupakan orang yang paling terakhir wafat di Makkah dari golongan sahabat. Ia hanya memakai kata "*ra'â*" dan tidak membedakannya dengan kata "*shahiba*".[9]

Menurut Fuad Jabali, definisi Anas b. Mâlik ini, menyebabkan orang-orang yang sekadar melihat Nabi tidak dianggap sebagai sahabat. Walaupun dia mengetahui bahwa banyak orang yang pernah melihat Nabi, dia masih saja merujuk pada dirinya kala ditanya siapa sahabat terakhir yang masih hidup. Anas b. Mâlik merupakan enam dari salah satu sahabat yang paling banyak menerima hadits dari Nabi. Dia juga merupakan pembantu dari

---

[7] Ibn Shalâh, *'Ulûm al-Hadîts* (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'ashir, 1986), 264.

[8] Abû al-Tufail 'Âmir b. Watsîlah dilahirkan pada masa Perang Uhud, bersahabat dengan Nabi selama delapan tahun. Setelah Nabi wafat, ia bersahabat dengan 'Alî b. Abî Thâlib. Setelah 'Alî meninggal, ia menetap di Makah dan meninggal di sana, tetapi ada yang menyatakan ia menetap di Kuffah sampai wafatnya. 'Izz al-Dîn b. Athîr, *Usud al-Ghâbah fî Ma'rifat al-Shahâbah*, Vol. VI, ditahqîq oleh 'Alî Muhammad Mu'awwadh dan 'Âdil Ahmad 'Abd al-Mawjud (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), 176.

[9] Al-Suyûthî, *Tadrîb al-Râwiy fî Sharh Tadrîb al-Nawâwiy*, Vol. II (Beirut: Dâr al-Tayyibah, t.t.), 668.

Nabi pada 8 atau 10 tahun terakhir kehidupan Nabi. Dia mengetahui siapa saja yang pernah dekat dengan Nabi selama Nabi hidup dan akibatnya dia juga harus sadar bahwa dia memang benar-benar sahabat terakhir yang masih hidup. Jadi, tidak akan ada keberatan serius terhadap kata-katanya ini.[10] Definisi yang dikemukakan oleh Anas yang sedemikian ketat menyebabkan banyak orang yang hanya melihat Nabi gugur predikatnya sebagai sahabat, apalagi orang yang masuk Islam pada masa Nabi dan ia belum pernah sama sekali bertemu atau bersahabat dengan Nabi.

Sarat yang ketat terhadap kriteria sahabat juga tampak dari definisi yang dikemukakan oleh Sa'îd b. Musayyab,[11] seorang sarjana muslim pada masa awal. Ia mendefinisikan sahabat sebagai orang yang bersama dengan Nabi Saw. selama satu atau dua tahun dan juga ikut berperang bersama Nabi, baik sekali maupun dua kali.[12] Dalam definisi di atas, Sa'îd b. Musayyab tidak saja mensyaratkan melihat atau *ru'yah* dan *shuhbah*, tetapi ada persyaratan waktu dan harus mengikuti kegiatan penting, paling tidak sekali, yang dilakukan bersama Nabi. Kata yang digunakan Sa'îd b.

---

[10] Fuad Jabali, *Sahabat Nabi: Siapa, Ke Mana dan Bagaimana* (Jakarta: Mizan, 2010), 45.

[11] Nama lengkapnya Sa'îd b. Musayyab b. Hazn b. Abî Wahb b. 'Amr b. 'Aid b. 'Imrân b. Mahzûm. Seorang tabi'in yang lahir pada tahun kedua pemerintahan Umar b. Khattab, wafat pada tahun 100 H, umurnya mencapai 79 tahun. Lihat Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Tahdhîb al-Tahdhîb*, Vol. IV (Hindia: Mathba'ah Dâ'irah al-Ma'ârif al-Nizâmiyyah, 1326 H), 86. Lihat juga Ibnu Sa'd, *al-Thabaqah al-Kubrâ*, Vol. II, ditahqîq oleh Ihsân 'Abbâs (Beirut: Dâr Sadir, 1968), 382.

[12] Lihat pendapat ini dalam al-Khathib al-Bagdâdî, *al-Kifâyah fî 'Ilm al-Riwâyah*, ditahqîq oleh Abû 'Abd Allah dan Ibrâhîm Hamdî (Al-Madînah al-Munawwarah: al-Maktabah al-'Ilmiyah, t.t.), 50. Lihat juga 'Izz al-Dîn b. al-Athîr, *Usud al-Ghâbah,* Vol. I (Beirut: Dâr al-Fikr, 1989), 18. Pendapat ini oleh sebagian ulama dianggap lemah karena di sanadnya ada nama Muhammad b. 'Umar al-Wâqidî yang dianggap lemah haditsnya. Kalau definisi ini diikuti akan banyak orang yang bertemu Nabi dalam keadaan Islam tidak masuk dalam golongan sahabat, seperti 'Abd Allah al-Bajaliy dan Wâ'il b. Hujr. Lihat al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwî fî Sharh Tadrîb al-Nawâwiy*, Vol. II, 671.

Musayyab adalah *aqama*. Persyaratan seseorang dapat disebut sebagai seorang sahabat dalam definisi ini tampaknya lebih berat dari pada persyaratan yang diajukan Anas b. Mâlik. Demikian juga 'Âshim b. al-Ahwal,[13] seorang tabi'in, termasuk generasi awal. Ia bertanggung jawab dalam hal *hisbah* di Kufah dan juga seorang *qâdî* di Mada'in pada masa Khalifah Abû Ja'far. Ia mensyaratkan seseorang dikatakan sebagai sahabat kepada mereka yang pernah lama tinggal bersama Nabi. Dia menolak 'Abd Allah b. Sarjis sebagai sahabat hanya karena melihat Nabi dan tidak lebih dari itu.[14]

Definisi yang ketat terhadap sahabat juga dikemukakan oleh *Ulamâ' Ushûl*.[15] Menurut Ibnu Tayyib al-Bashriy, salah satu *Ulamâ' Ushûl*, menyatakan bahwa seseorang dinyatakan sebagai seorang sahabat paling tidak harus memenuhi dua hal. *Pertama*, orang tersebut harus lama bersama Nabi. *Kedua*, mengikuti perlaku Nabi. Jika orang tersebut lama bersama Nabi tetapi tidak bermaksud mengikuti Nabi, maka orang tersebut tidak termasuk sahabat Nabi.[16] *Ulamâ' Ushûl* yang lain adalah Ibn al-Shabagh. Ia mendefinisikan sahabat sebagai orang yang bertemu (*laqiya*), hidup bersama (*aqâma*), dan mengikuti (*ittaba'a*) Nabi Saw.[17] Demikian

---

[13] Nama lengkapnya 'Âshim b. al-Nadr b. al-Muntashir al-Ahwal al-Taymî. Kunyahnya Abû 'Umar al-Bashrî. Dia hanya meriwayatkan hadits dari Khâlid b. al-Hârits dan Mu'tamir b. Sulaimân, sedangkan di antara murid-muridnya adalah Muslim dan Abû Dâwûd. Ibnu Hibbân menyebutnya dalam *Kitâb al-Thiqqah*. Lihat al-Mizzî, *Tahdhîb al-Kamâl fî Asmâ' al-Rijâl*, Vol. XIII, ditahqîq oleh Bashar 'Awad Ma'rûf (Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1980), 546.

[14] Fu'ad Jabali, *The Companions of the Prophet: a Study of Geographichal Distribution and Political Alignments* (Canada: Institute of Islamic Studies McGill University Montreal, 1999), 46.

[15] Menurut Fu'ad Jabali, yang dimaksud ulama ushul adalah golongan Muktazilah, bukan ulama ushul fiqh atau fuqaha'. *Ibid.*, 55-56.

[16] Muhammad b. 'Alî al-Tayyib Abû al-Husain al-Bashrî al-Mu'tazilî, *al-Mu'tamad fî Ushûl al-Fiqh*, Vol. II ditahqîq oleh Khalîl al-Mays (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403 H), 172.

[17] Definisi yang dikemukakan oleh Ibnu al-Shabagh dikutip oleh Shams al-Dîn Abû al-Khair Muhammad b. 'Abd al-Rahmân b. Muhammad b. Abî Bakr b. 'Utsmân

juga al-Kiya' al-Tabarî mendefinisikan sahabat sebagai orang yang tampak persahabatannya dengan Nabi Saw. sebagaimana persahabatan seorang teman dengan temannya sehingga dia dihitung (dimasukkan) dalam anggotanya.[18] Ibnu al-Furra', salah seorang ulama ushul, menyatakan bahwa sahabat adalah orang yang banyak bersama dengan Nabi dan kebersamaan yang khusus dengannya.[19] *Ulamâ' Ushûl* yang lain yang mendefinisikan sahabat adalah al-Mudhaffar al-Sam'anî. Menurutnya, sahabat dari sisi kebahasaan adalah orang yang lama bersama Nabi Saw., mengikuti majelis-majelisnya. dan mengambil darinya. Selanjutnya menurut al-Sam'anî, para ahli hadits mendefinisikan sahabat adalah setiap orang yang meriwayatkan satu hadits atau satu kalimat saja, selanjutnya para ahli hadits memperluas makna sahabat sampai pada pengertian siapa saja yang melihat Nabi saw juga dihitung sebagai sahabat.[20] Dari uraian di atas jelaslah bahwa para *Ulamâ' Ushûliyyûn* mendefinisikan sahabat sebagai orang yang telah lama hidup bersama Nabi, mengikuti majelis-majelisnya, mengikuti dan menerima hadits dari Nabi.[21]

Salah seorang *Ulamâ' Ushûl* yang lain adalah Abû Husain. Ia menyatakan bahwa untuk menjadi seorang sahabat, seseorang harus memiliki dua kualifikasi. Pertama adalah menghadiri majelis-

---

b. Muhammad al-Sakhâwy, *Fath al-Mughîth bi Sharh Alfiyyah al-Hadîts li al-'Irâqiy*, Vol. IV, ditahqîq oleh 'Alî Husain 'Alî (Mesir: Maktabah al-Sunnah, 2003), 85.

[18] Teks Arab definisi yang dikemukakan al-Kiya al-Tabâriy, *huwa man zaharat shuhbatuh li rasûl Allâh shuhbat al-qarîn qarinah hatta yu'adda min ahzâbih wa khadamih al-muttashilîna bih. Ibid.*

[19] Lihat juga Ibnu Hajar al-'Asqalânî, *al-Ishâbah fî Tamyîz al-Sahâbah*, Vol. I, ditahqîq oleh 'Âdil Ahmad (Beirut : Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H), 7.

[20] Abû al-Fadl Zayn al-Dîn 'Abd al-Rahîm b. al-Husain b. 'Abd al-Rahmân al-'Irâqî, *Sharh al-Tabshirah wa al-Tadhkirah Alfiyyah al-'Irâqî*, Vol. II, ditahqîq oleh 'Abd al-Lathîf Hamîm (Libanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002 M), 122.

[21] *Ibid.*

majelis Nabi, karena jika seorang hanya sekadar melihatnya, seperti orang yang datang kepadanya dan datang kepada yang lainnya serta tidak tinggal lama, tidak bisa disebut sebagai sahabat. Sahabat adalah orang yang tinggal lama bersama Nabi, mengikutinya, mengambil hadits darinya dan menganggap dirinya di bawah otoritas Nabi. Argumen yang dikemukakan ulama ushul didasarkan pada pemaknaan term *shuhbah*, seperti *ashhab al-qaryah, ashhab al-kahfi*, dan *ashhab al-jannah*.[22]

Seorang pemikir Islam yang mendefinisikan sahabat sama dengan ulama *Ulamâ' Ushûl* adalah 'Amr b. Yahyâ. Ia mendefinisikan sahabat sebagai orang yang tidak hanya melihat Nabi Muhammad, tetapi ia mensyaratkan adanya "lama" persahabatannya dengan Nabi Muhammad Saw. dan mengambil ilmu darinya,[23] sehingga definisi ini menghilangkan gelar sahabat bagi orang yang hanya melihat Nabi sesaat atau orang yang lama bersama dengan Nabi Muhammad tetapi ia tidak mengambil ilmu dari Nabi.

Seorang ulama yang dianggap kontroversial, bahkan banyak dicela oleh ahli hadits pada masanya adalah al-Wâqidî, juga mmendefinisikan sahabat secara ketat. Al-Wâqidî (w. 207 H)[24] berpendapat bahwa para ahli ilmu menyatakan bahwa sahabat adalah setiap orang yang melihat Nabi, sedangkan dia dalam keadaan baligh, muslim, mengerti urusan agama, dan ia rela

---

[22] Fu'ad Jabali, *The Companions of the Prophet,* 56.

[23] Al-Âmidiy, *Al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm,* Vol. II, ditahqîq oleh 'Abd al-Razzâq 'Afîfiy (Beirut: al-Maktab al-Islâmiy, t.t.), 92.

[24] Nama lengkap al-Wâqidî adalah Muhammad b. 'Umar b. Wâqid al-Wâqidî al-Aslamî. Selain sebagai periwayat hadits, ia seorang *qâdî* di Bagdad. Lahir di Madinah tahun 130 H, kemudian tahun 180 H pindah ke Baghdad. Wafat pada malam Selasa pada hari ke-11 pada bulan Dzulhijjah tahun 207 H di usia yang ke-78 tahun. Banyak ulama terkemuka menajrihnya. Di antaranya Muslim menyatakan *matrûk al-hadîts*, al-Nasâ'î menyatakan tidak *thiqqah*. Sedangkan al-Hakim menyatakan *dâhib al-hadîts*. Lihat al-Mizzî, *Tahdhîb al-Kamâl fî Asmâ' al-Rijâl*, Vol. XXVI, 188.

dengannya. Menurut kita, mereka termasuk sahabat, meskipun dalam melihat Nabi hanya sebentar saja, tetapi persahabatan mereka tergantung pada tingkatan dan waktu mereka masuk Islam.[25] Dari pengertian sahabat yang disampaikan al-Wâqidî, ada syarat yang berbeda dengan pendapat ulama pada umumnya, yaitu *âqil-bâligh*, dan pendapat ini ditentang oleh al-'Irâqî. Sebab syarat ini bisa mengeluarkan Ibnu 'Abbâs, Hasan, Husein, dan Ibnu Zubayr dari kategori sahabat.

Pemikir Islam modern yang mendefinisikan sahabat secara ketat adalah Hassan Hanafi. Menurut Hassan Hanafi, yang dimaksudkan dengan sahabat, bukan saja mereka yang telah bertemu Nabi Muhammad, tetapi harus ada syarat lain yang harus dipenuhi yaitu mereka harus mengamalkan Al-Qur'an. Jadi, menurut Hassan Hanafi tolok ukur yang dipakai apakah seseorang tersebut dapat dikategorikan sebagai sahabat atau tidak adalah pengamalan ajaran al-Qur'an.[26] Lebih lanjut, Hasan Hanafi menjelaskan bahwa keutamaan sahabat Nabi Muhammad tidak dapat diukur dari kekerabatan atau pertalian darah dengan Nabi Muhammad, tetapi diukur berdasarkan perbuatan, dan ini berlaku bagi siapa saja, termasuk para istri Nabi, putranya, kedua orang tuanya, dan seluruh sahabat Nabi Muhammad.[27]

Itulah beberapa definisi sahabat yang ketat yang memungkinkan beberapa orang yang dianggap sahabat karena melihat Nabi dan beragama Islam, tidak dapat dikategorikan sebagai sahabat.

---

[25] 'Izz al-Dîn b. Athîr, *Usud al-Ghâbah fî Ma'rifah al-Sahâbah*, Vol. I, 19. Berikut ini teks asli pendapat al-Wâqidî: *Wa raiynâ ahl al'Ilm yaqûlûn*: *kull man ra'â Rasûl Allâh wa qad adraka al-hilma fa aslama wa aqala amr al-dîn wa radiyah, fahuwa 'indanâ miman shahiba Rasûl Allah wa lau sâ'ah min nahâr, wa lâkin ashhâbuh 'alâ thabaqatihim wa taqadumihim fî al-Islâm*.

[26] Lihat Hassan Hanafi, *Min al-'Aqîdah ilâ al-Thawrah*, Vol. V (t.tp.: Maktabah Makbûliy, t.t.), 341-342.

[27] *Ibid.*, 351-352.

Selanjutnya, penulis menjelaskan beberapa definisi sahabat yang longgar. Ahmad b. Hanbal (w 241 H)[28] dapat dikategorikan sebagai pemikir Islam klasik pertama yang mengemukakan definisi yang longgar ini. Ia mendefinisikan sahabat dengan sederhana, yaitu setiap orang yang bersahabat dengan Nabi, baik selama sebulan, sehari, atau sesaat, atau hanya melihatnya. Berbeda dengan ulama pada umumnya, Ahmad b. Hanbal tidak mengemukakan syarat-syarat seseorang dikatakan sebagai seorang sahabat kecuali hanya bersahabat atau melihat saja.[29] Definisi Ahmad b. Hanbal sejalan dengan definisi yang dikemukakan oleh al-Bukhârî**.** Al-Bukhârî (w 256 H)[30] menyatakan bahwa sahabat adalah orang yang beragama Islam yang bersahabat dengan Nabi Saw. atau melihatnya."[31] Definisi al-Bukhârî ini tidak memberikan

---

[28] Nama lengkapnya Ahmad b. Muhammad b. Hanbal b. Hilâl b. Asad, lahir di Baghdad pada tanggal 20 Rabi' al-Awal tahun 164 H. Wafat pada awal malam Rabu bulan Rabi' al-Awal tahun 241 H.

[29] 'Izz al-Dîn b. Athîr, *Usud al-Ghâbah fî Ma'rifat al-Sahâbah*, Vol. I, 19.

[30] Abû 'Abd Allah Muhammad b. Ismâ'îl b. Ibrâhîm al-Bukhârî lahir pada hari Jum'at tanggal 13 Syawal 194 H di negeri Bukhara. Nasab sebagai berikut: Muhammad b. Ismâ'îl b. Ibrâhîm b. al-Mughîrah b. Bardizbah. Kakek (Zoroaster) sebagai agama asli orang-orang Persia yang menyembah api. Sang kakek tersebut meninggal dalam keadaan masih beragama Majusi. Putra dari Bardizbah yang bernama al-Mughîrah kemudian masuk Islam di bawah bimbigan gubernur negeri Bukhara Yaman al-Ju'fi sehingga al-Mughîrah dengan segenap anak cucunya dinisbatkan kepada kabilah Al-Ju'fi. Dan ternyata cucu dari al-Mughîrah ini di kemudian hari mengukir sejarah yang agung, yaitu sebagai seorang Imam *Ahl al-Hadîts*. Al-Imâm Mahmûd b. al-Nadhir Abû Sahl al-Shafi'î yang menyatakan, "Aku masuk ke berbagai negeri, yaitu Basrah, Syam, Hijaz, dan Kufah. Aku melihat di berbagai negeri tersebut bahwa para ulamanya bila menyebutkan Muhammad b. Ismâ'îl al-Bukharî selalu mereka lebih mengutamakannya dari pada diri-diri mereka."Al-Imâm Abû 'Abd Allâh Muhammad b. Ismâ'îl al-Bukhârî mengakhiri hidupnya di Desa Khartanka, Samarkan, pada malam Sabtu di malam hari Raya Fitri (Idul Fitri) 1 Syawsal 256 H. Beliau dikuburkan di desa itu di hari Idul Fitri 1 Syawal 256 H setelah Shalat Dzuhur. Dan, seketika selesai pemakamannya, tersebarlah bau harum dari kuburnya dan terus semerbak bau harum itu sampai berhari-hari. Lihat juga Abû Bakr Kâfî, *Manhaj al-Imâm al-Bukhârî fî Tashîh al-Ahadîts wa Ta'lîliha* (Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2000), 42-52.

[31] Al-Bukhârî, *al-Sahîh al-Bukhârî*, Vol.V, 1, lihat juga al-Khathîb al-Baghdâdî, *al-Kifâyah fî 'Ilm al-Riwâyah*, ditahqîq oleh Ibrâhîm Hamdî al-Madanî (Madinah al-

syarat apa pun kecuali beragama Islam dan bersahabat atau melihat Nabi Saw.

Alî b. al-Madînî, seorang pemikir klasik, juga memberikan definisi yang hampir sama dengan Ahmad b. Hanbal. Alî b. al-Madînî (w 234 H)[32] berpendapat bahwa sahabat adalah siapa saja yang bersahabat dengan Nabi Saw. atau melihatnya, sekalipun satu jam di siang hari, mereka sudah dapat dikategorikan sebagai sahabatnya. Definisi ini meliputi orang yang murtad pada masa hidup Nabi Saw. dan setelahnya. Pendapat ini berbeda dengan pendapat para ulama pada umumnya. Sebab *al-Riddah* (kemurtadan) itu menghapuskan amal. Sebab itu, "nama sahabat" tidak ada tempat baginya. Pendapat ini didukung oleh al-Syafi'i di dalam *al-Umm*.[33]

Adapun definisi yang umum yang dipakai oleh para ulama hadits adalah definisi yang dikemukakan oleh Ibnu Hajar al-'Asqalânî al-Shâfi'î[34] (w. 852 H) yang menyatakan bahwa "sahabat ialah orang yang bertemu dengan Nabi Saw., beriman kepada Nabi

---

Munawarrah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.t.), 51. Lihat juga al-Sakhâwî, *Fath al-Mughîth bi Sharh Alfiyyah al-Hadîts li al-'Irâqiy*, Vol. IV, 78.

[32] Nama lengkapnya 'Alî b. 'Abd Allah b. Ja'far b. Najih al-Sa'diy al-Madînî. Di antara guru-gurunya adalah al-Bukhârî, Abû Dâwûd, dan Ahmad b. Hanbal. Para ulama umumnya memberikan predikat yang sangat baik dalam ilmu hadits kepadanya. Lahir dan wafat di Basrah tahun 161 H dan tahun 234 H pada hari Senin 2 Dzul al-Hijjah. Al-Mizzî, *Tahdhîb al-Kamâl*, Vol. XXI, 33.

[33] Al-Shâfi'î, *al-Umm*, Vol. IV (Cairo: t.p., 1961), 215-216.

[34] Nama lengkapnya al-Hâfiz Shihâb al-Dîn Abû al-Fadl Ahmad b. 'Alî b. Muhammad b. Muhammad b. 'Alî b. Mahmûd b. Hajar, al-Kinaniy, al-'Asqalâniy, al-Shâfi'iy, al-Mishriy. Kemudian dikenal dengan nama Ibnu Hajar, dan gelarnya "al-Hâfiz". Lahir di Mesir pada bulan Sya'ban 773 H. Di antara guru-gurunya adalah: 'Afîf al-Dîn al-Naysâburiy (w. 790 H), Muhammad b. 'Abd Allah b. Zahirah al-Makkiy (w. 717 H), Abû al-Hasan al-Haithamî (w. 807 H), Ibnu al-Mulaqqin (w. 804 H), Sirâj al-Dîn al-Bulqiniy (w. 805 H) dan Abu al-Fadl al-'Irâqî (w. 806 H) . Di antara murid-muridnya adalah : al-Shakhâwî (w. 902 H), al-Biqâ'î (w. 885 H), Zakaria al-Anshâriy (w. 926 H), Ibnu Qadhi Shuhbah (w. 874 H), Ibn Taghri Bardiy (w. 874 H), Ibnu Fahd al-Makkiy (w. 871 H), dan lainnya. Ibnu Hajar wafat pada 28 Zulhijjah 852 H di Mesir, dimakamkan di Qarafah al-Shugra.

saw dan meninggal dalam keadaan Islam".[35] Dengan demikian, yang termasuk sahabat ialah mereka sempat bertemu dengan Nabi Saw., yang: 1) Menerima dakwahnya dalam waktu lama maupun sebentar; 2) Meriwayatkan hadits dari Nabi Saw. ataupun tidak meriwayatkannya; 3) Ikut berbaiat pada Nabi saw atau tidak ikut serta dalam baiat Nabi Saw.; dan 4) Sempat melihat Nabi Saw. meskipun tidak pernah duduk menemani, atau tidak pernah melihat Nabi Saw. karena sebab tertentu (seperti orang buta).[36]

Ibnu Salâh dalam *Muqqadimah Ibn Salâh* mendefinisikan sahabat dengan mengikuti definisi yang sudah dikenal dalam studi hadits seperti Ibnu Hajar al-'Asqalâniy, yaitu setiap muslim yang melihat Nabi.[37] Dalam membahas sahabat, Ibnu Salâh hanya merujuk pada pendapat-pendapat yang sudah dikemukakan para pendahulunya seperti al-Bukhârî. Di samping itu, Ibnu Salâh juga mendiskusikan definisi-definisi sahabat yang dikemukakan kaum Mu'tazilah, meskipun diskusinya ini tidak mendalam. Definisi sahabat yang begitu longgar juga disampaikan oleh al-Âmidî (w. 631 H). Al-Âmidî dalam kitab *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm* juga membahas definisi sahabat. Dalam mendefinisikan sahabat, al-Âmidî cenderung kepada definisi yang disampaikan pengikutnya dan Imâm Ahmad b. Hanbal, di mana ia mendefinisikan sahabat sebagai orang yang melihat Nabi Muhammad Saw., walaupun tidak mempunyai kekhususan dengan Nabi, tidak meriwayatkan hadits darinya dan tidak pula lama bersahabat dengan Nabi Muhammad.[38]

---

[35] Ibnu Hajar al-'Asqalânî, *al-Ishâbah fî Tamyîz al-Sahâbah,* 8.

[36] Ahmad Husein Ya'qub, *Keadilan Sahabat*, 10 – 11.

[37] Ibnu Salâh, *Muqaddimah Ibn Salâh* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), 293.

[38] Al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm,* Vol. II, ditahqîq oleh 'Abd al-Razzâq 'Afîfî (Beirut: al-Maktab al-Islâmî, t.t.), 92. Definisi sahabat menurut al-Âmidî:

فَذَهَبَ أَكْثَرُ أَصْحَابِنَا وَأَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ إِلَى أَنَّ الصَّحَابِيَّ مَنْ رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَإِنْ لَمْ يَخْتَصَّ بِهِ اخْتِصَاصَ الْمَصْحُوبِ، وَلَا رَوَى عَنْهُ، وَلَا طَالَتْ مُدَّةُ صُحْبَتِهِ.

Definisi yang dikemukakan al-Âmidî ini, secara umum sama dengan definisi yang dikemukakan ahli hadits, hanya saja ia tidak menyebut kata muslim atau wafat dalam keadaan Islam.

Adapun definisi yang menurut penulis kontroversial adalah definisi sahabat yang dikemukakan oleh Yahyâ b. 'Utsmân b. Sâlih al-Mishrî (w. 282 H).[39] Ia mendefinisikan sahabat sebagai orang yang semasa dengan Nabi Saw., beragama Islam, walaupun tidak melihat Nabi Saw.[40] Di antara orang yang termasuk dalam kategori ini adalah 'Abd Allâh b. Mâlik Abû Tamîm al-Jaisyanî. Menurut para ahli sejarah, di antaranya al-Qurafî, dia hijrah ke Madinah pada masa kekhalifahan 'Umar b. Khaththâb.

Dari definisi-definisi di atas, terdapat tumpang tindih antara satu pendapat dan pendapat yang lain, bahkan ada definisi yang secara substantif sama, tetapi redaksi berbeda. Apabila berbagai definisi tersebut diringkas maka paling tidak ada tujuh definisi (*lebih ringkasnya, lihat tabel pada halaman Lampiran*).

1. Orang yang semasa dengan Nabi, beragama Islam, walaupun tidak melihat Nabi.

2. Orang yang baligh, beragama Islam, berakal, rela terhadap Nabi, dan melihatnya walaupun sesaat di siang hari.

3. Orang yang melihat Nabi dengan syarat lama bersamanya dan mengambil ilmu darinya.

4. Orang yang bersama dengan Nabi selama satu atau dua tahun dan ikut berperang bersama Nabi, baik sekali maupun dua kali.

---

[39] Nama lengkapnya Yahyâ b. 'Utsmân b. Sâlih b. Safwân al-Qurashiy al-Sahmî. Kunyahnya Abû Zakariya al-Mishrî. Abû Sa'îd b. Yunûs mengatakan bahwa Yahyâ b. 'Utsmân mengetahui daerah-daerah dan wafatnya para ulama. Gelar al-Hâfiz juga melekat pada dirinya. Wafat bulan Dhu al-Qa'dah tahun 282 H. Lihat al-Mizzî, *Tahdhîb al-Kamâl fî Asmâ' al-Rijâl*, Vol. XXXI, 464.

[40] Al-'Iraqî, *Sharh al-Tabshirah wa al-Tadhkirah,* Vol. II, 126.

5. Orang yang lama bersama Nabi, mengikuti majelis-majelisnya, dan mengambil ilmu darinya.

6. Orang yang bertemu dengan Nabi, beriman kepadanya, dan meninggal dalam keadaan Islam.

7. Mereka yang bertemu Nabi dan mengamalkan Al-Qur'an.

Perbedaan definisi di atas akan menimbulkan implikasi: siapa yang termasuk dalam kategori sahabat dan yang bukan sahabat. Definisi yang dikemukakan oleh Yahyâ b. 'Utsmân b. Sâlih al-Mishrî mempunyai implikasi bahwa setiap orang yang beragama Islam, sezaman dengan Nabi, walaupun tidak melihat Nabi Muhammad, maka ia sudah termasuk dalam kategori sahabat. Termasuk dalam definisi ini, orang-orang yang masuk Islam pada masa Nabi tetapi tidak melihat Nabi. Para *muhadditsîn* menyebut sahabat dalam kategori ini dengan *muhadram*.[41] Di antara *muhadram* adalah Ahzab b. Âsid. Menurut Ibn Yunûs, Ahzab b. Âsid hidup pada masa jahiliyah. Al-Bukhârî, Ibn Hibbân dan Abû Hâtim memasukkan dalam kategori tabi'in, sedangkan Ibn Abî Khaithamah dan Ibn Sa'd menyebutkan Ahzab b. Âsid dalam kategori sahabat.[42] Di

---

[41] Definisi *muhadram*, para ulama berbeda pendapat. Pada umumnya para ahli hadits mendefinisikan *muhadram* adalah orang yang hidup pada masa jahiliyah atau pada masa Nabi *qabl al-bi'thah* dan hidup pada masa Nabi *ba'd al-bi'thah*, masuk Islam tetapi tidak melihat Nabi. Al-Nawawiy menyatakan bahwa *muhadram* adalah orang yang hidup pada masa jahiliyah dan Nabi, tetapi masuk Islam setelah Nabi wafat. Definisi al-Nawawiy ini berbeda dengan definisi para ulama hadits pada umumnya yang tidak mempersoalkan kapan seseorang tersebut masuk Islam, tetapi yang jelas mereka tidak melihat Nabi Saw. Sebagian ulama ada juga yang mendefinisikan *muhadram* sebagai orang yang hidup pada masa Nabi, melihat Nabi, tetapi ketika melihat Nabi belum masuk Islam, setelah itu masuk Islam baik pada masa Nabi atau setelah Nabi wafat. Jumlah *muhadram* ini juga tidak banyak. Menurut Imam Muslim jumlahnya hanya 20 orang. Menurut Ibn al-Shalah 22 orang. Adapun menurut al-'Iraqiy 20 orang. Ulama yang secara khusus mencatat *muhadram* adalah Burhân al-Dîn al-'Ajamiy dalam kitabnya *al-Thalib al-Mu'allim bi man Yuqal Inah mukhadhram*. Lihat 'Amir Hasan Sabriy, *al-Muhadram min al-Ruwah fî Musnad Ahmad b. Hanbal* (t.tp.: Maktabah al-Azhar Mesir, 1997), 5.

[42] Lihat Ibn Hajar al-'Asqalâniy, *Al-Ishâbah fî Tamyîz al-Sahâbah*, Vol. I, 331.

antara *muhadram* adalah Mâlik b. 'Aus b. Hadthan b. 'Auf al-Nashrî. Al-Bukhârî, Abû Hâtim al-Râziy, dan Ibn Hibbân menolak memasukkan Mâlik b. Aus dalam kategori sahabat.[43]

Definisi yang dikemukakan al-Wâqidî, sahabat adalah orang yang balig, beragama Islam, berakal, rela terhadap Nabi, dan melihatnya walaupun sesaat di siang hari. Kata baligh, dalam definisi ini membatasi sahabat hanya pada orang yang balig, sehingga kedua cucu Nabi, yaitu Hasan b. 'Alî dan Husain b. 'Alî tidak termasuk sahabat. Sebab ketika keduanya bertemu dengan Nabi Saw., keduanya belum balig. Kata beragama Islam berarti membatasi hanya orang yang beragama Islam saja yang bisa disebut sebagai sahabat. Kata melihat Nabi walaupun sesaat berarti persyaratan melihat Nabi ini juga merupakan persyaratan mutlak. Oleh karena itu, walaupun ada orang yang masuk Islam pada masa Nabi tetapi tidak pernah melihat Nabi maka tidak dapat dikategorikan sebagai seorang sahabat.

Definisi yang dikemukakan Saîd b. Musayyab, *Ulamâ' Ushûl*, 'Âshim b. al-Ahwal, dan 'Amr b. Yahyâ mempunyai beberapa kemiripan. *Pertama* adalah adanya kesamaan waktu, yaitu tidak hanya melihat, tetapi dipersyaratkan lama bersama Nabi. *Kedua*, mengikuti majelis-majelis Nabi dan mengambil ilmu dari Nabi. Definisi yang mereka kemukakan ini tampaknya lebih ketat. Ungkapan "lama bersama Nabi Muhammad" berarti mengecualikan orang Islam yang melihat Nabi sesaat saja. Adapun ungkapan "mengikuti majelis-majelis Nabi dan mengambil ilmu darinya" berarti mengecualikan orang Islam yang melihat Nabi sesaat atau lama bersama Nabi akan tetapi tidak mengambil ilmu dari Nabi Muhammad. Definisi yang menyatakan bahwa sahabat adalah orang yang bersama dengan Nabi Saw. selama satu atau dua tahun

---

[43] Ibnu Hajar al-'Asqalânî, *al-Ishâbah fî Tamyîz al-Sahâbah*, Vol. V, 526.

dan juga ikut berperang bersama Nabi, baik sekali maupun dua kali, juga masuk kategori definisi yang ketat. Definisi ini paling tidak mensyaratkan dua hal. *Pertama*, harus hidup bersama Nabi. *Kedua*, berperang bersama Nabi. Dengan demikian, apabila seseorang tidak memenuhi kriteria tersebut, maka tidak dapat dikategorikan sebagai seorang sahabat. Definisi ini mengeluarkan Hasan dan Husain dari kategori sahabat, karena ia belum pernah tercatat mengikuti peperangan yang dilakukan Nabi Saw. Begitu juga Abû Hurairah, juga tidak bisa dikategorikan sebagai sahabat.

Definisi yang dikemukakan oleh Ibn Hajar al-Asqalânî, merupakan definisi sahabat yang paling banyak dianut para ahli hadits, yaitu sahabat ialah orang yang bertemu dengan Nabi Saw., beriman kepada Nabi Saw. dan meninggal dalam keadaan Islam.

Ungkapan "beriman kepada Nabi" dalam definisi di atas mengeluarkan orang-orang tertentu dari makna sahabat, yakni mereka yang sempat bertemu dengan Nabi tetapi beriman kepada orang lain. Seperti golongan *Ahl al-Kitâb* yang sempat bertemu dengan Muhammad Saw. sebelum kenabian *(bi'thah)*. Tetapi, apakah mereka yang sempat bertemu dengan Nabi Saw. dan percaya bahwa Nabi Saw. akan diutus juga termasuk di luar golongan sahabat, seperti pendeta Buhaira[44] dan para pengikutnya, hal ini masih menjadi persoalan. Ungkapan ini juga mengeluarkan orang kafir pada saat bertemu Nabi Muhammad kemudian ia masuk Islam setelah Nabi wafat. Kasus ini seperti Bazan, seorang Gubernur Yaman pada masa pemerintahan Kisra, di mana ia disuruh menemui Nabi Muhammad. Ketika ia bertemu dengan Nabi, Nabi mengatakan bahwa tuanmu telah dimatikan oleh Tuhan-ku. Dan, ternyata sabda Nabi itu benar di mana Raja Kisra dibunuh oleh anaknya sendiri yang bernama Shirawaih. Setelah Nabi wafat,

---

[44] Ibnu Hajar al-'Asqalâniy, *al-Ishâbah fî Tamyîz al-Sahâbah*, Vol. I, 10-12.

Bazan masuk Islam. Dengan demikian, *muhadram* juga tidak dapat dikategorikan sebagai sahabat.

Ungkapan "dan meninggal dalam keadaan Muslim" dalam definisi juga mengeluarkan orang-orang tertentu dari makna sahabat, yaitu mereka yang murtad dan meninggal dalam keadaan memeluk agamanya itu meskipun sebelumnya sempat bertemu dengan Nabi dan beriman kepadanya. Seperti 'Abd Allah b. Jahshiy[45] yang pada awalnya masuk Islam bersama Umm Habîbah,[46] istrinya, lalu berhijrah ke Habasyah, namun kemudian memeluk agama Nasrani. Begitu pula 'Abd Allah b. Khaththal[47] yang terbunuh dalam keadaan menggantungkan tangannya pada kain penutup Ka'bah.

---

[45] 'Ubaid Allah b. Jahsy, ia mencari agama Ibrahim yang lurus hingga masuk Islam dan hijrah bersama kaum Muslim ke Habasyah. Ketika hijrah, ia disertai istrinya, Ummu Habibah bt. Abu Sufyan yang juga telah masuk Islam. Namun ketika tiba di Habasyah, ia masuk agama Nasrani dan keluar dari Islam. Ia meninggal di Habasyah dalam keadaan memeluk agama Nasrani. Lihat Ibn Hishâm, *al-Sîrah al-Nabâwiyah li Ibn Hishâm*, Vol. I (Mesir: Syirkah Maktab wa Mathba'ah al-Bâbiy al-Halabiy, 1955), 222-238.

[46] Nama lengkapnya adalah Ramlah bt. Abi Sufyan, Shakhar b. Harb b. Umayyah b. Abd Syams. Lahir 13 tahun sebelum kerasulan Nabi Muhammad. Setelah memeluk Islam, dia bersama suaminya yang bernama 'Ubaid Allah b. Jhash hijrah ke Habasyah. Di sana, ternyata suaminya beralih memeluk Nasrani sampai ia meninggal dunia. Kemudian, ia dinikahi oleh Nabi Saw. Setelah Nabi Saw. wafat, Ummu Habibah hidup menyendiri di rumahnya hanya untuk beribadah dan mendekatkan diri kepada Allah Swt. Dalam kejadian fitnah besar atas kematian Utsman b. Affan, dia tidak berpihak kepada siapa pun. Ummu Habibah wafat pada tahun ke-44 hijrah dalam usia tujuh puluh tahun. Jenazahnya dikuburkan di Baqi' bersama istri-istri Rasulullah yang lain. Lihat al-Mizzî, *Tahdhîb al-Kamâl fî Asmâ' al-Rijâl*, Vol. XXXI, 464.

[47] Sebelumnya seorang Muslim yang diperintah Nabi untuk mengutip pajak bersama seorang budak dan Anshar. Ketika mereka beristirahat dalam perjalanan, ia memerintahkan si budak untuk memasak. Namun, si budak tertidur dan ia membunuh budak itu karena marah padanya. Karena takut akan kemarahan Nabi, ia bergabung dengan pemberontak. Selain itu, ia sering menghina Muhammad melalui puisinya. Setelah Pembebasan Mekah, ia membungkus dirinya dengan tirai Ka'bah. Ketika Muhammad tahu, ia memerintahkan agar 'Abd Allâh b. Khaththal dibunuh di sana. Lihat Muslim, *Sahîh Muslim*, hadits nomor 1.357, al-Bukhârî, *Sahîh* al-Bukhârî, hadits nomor 1.846.

Tetapi, orang-orang yang pernah murtad, kemudian kembali memeluk Islam sebelum ia meninggal, baik sempat berkumpul maupun tidak berkumpul lagi dengan Nabi Saw. setelah ia kembali masuk Islam, maka mereka masih bisa disebut dengan sahabat. Adapun pendapat yang masih mempersoalkan perihal orang-orang murtad yang kembali memeluk Islam ke dalam golongan sahabat ialah pendapat yang tidak bisa diterima, karena para ahli hadits pun sepakat memasukkan al-Asy'ath b. Qais[48] ke dalam golongan sahabat. Ibn Qais adalah seorang yang pernah murtad, tetapi kembali memeluk Islam pada masa kekhalifahan Abû Bakr.

Salah satu kasus yang menarik terkait dengan *ahl al-riddah* adalah ketika Abû Bakr menyatakan bahwa murtad tidaknya seseorang akibat mereka tidak mau membayar zakat, padahal dalam banyak kasus ditemukan bahwa mereka yang diklaim sebagai *ahl al-riddah* adalah orang-orang yang secara terbuka menyatakan diri sebagai murtad. Kasus Mâlik b. Nuwayriyah[49]

---

[48] Sebenarnya nama al-Ash'ath adalah Ma'dikarib, tetapi karena rambutnya yang selalu kusut maka dia dijuluki al-Asy'ats. Al-Asy'ats pernah diutus sebagai delegasi untuk menemui Nabi dalam rombongan 70 orang dari Kindah. Al-Asy'ats murtad bersama orang-orang Kindah, lalu dia dikepung dan keamanannya terancam. Mereka lalu diberi jaminan keamanan bersyarat. Ketujuh puluh orang tersebut menerima jaminan keamanan tersebut, akan tetapi dia sendiri tidak mengambilnya. Kemudian dia didatangi oleh Abû Bakr al-Siddîq, dan berkata, "Sungguh, kami akan menyerangmu dan tidak ada keamanan lagi bagimu." Mendengar itu, al-Ash'ath berkata, "Berikan keamanan kepadaku, maka aku akan memeluk Islam." Setelah itu dia melakukannya, lalu Abu Bakr menikahkan dirinya dengan saudara perempuannya. Al-Asy'at wafat pada tahun 40 Hijriyah. Ibnu Hishâm, *al-Sîrah al-Nabâwiyah li Ibn Hishâm*, Vol. II, 585-587.

[49] Ibnu Hajar al-'Asqalâniy mencatat riwayat hidup Mâlik b. Nuwayriyah dalam dalam karyanya *al-Ishâbah*. Nama lengkapnya Malik b. Nuwayriyah b. Jamrah al-Tamimiy, ia termasuk penyair terkenal Persia. Berbagai macam versi riwayat terbunuhnya Malik b. Nuwayriyah juga ditulis oleh Ibn Hajar al-'Asqalâniy dalam kitabnya tersebut. Sebab, yang paling penting dalam pembunuhan Malik b. Nuwayriyah adalah persolana tuduhan murtad yang dialamatkan kepadanya, disebabkan ia tidak mau membayar zakat. Berikut ini salah satu syair yang terkenal yang pernah diucapkan oleh Malik b. Nuwayriyah.

misalnya, ketika hendak dibunuh oleh Khâlid b. Walîd, ia berkali-kali meyakinkan Khâlid bahwa ia tidak murtad, ini hanya terkait dengan perbedaan tentang pemahaman kewajiban zakat.[50]

Definisi ini dibuat berdasarkan pendapat yang paling sahih menurut para *muhaqqiq*, seperti al-Bukhârî dan gurunya, Ahmad b. Hanbal, serta orang-orang yang ikut dengan mereka.

Ulama modern yang mendefinisikan sahabat secara lebih komprehensif adalah Hassan Hanafi. Ia mendefinisikan sahabat bahwa sahabat bukan hanya mereka yang telah bertemu Nabi Muhammad dan beragama Islam, tetapi lebih dari itu, mereka juga harus mengamalkan Al-Qur'an.[51] Ungkapan "mengamalkan Al-Qur'an" ini merupakan kriteria yang belum pernah dikemukakan oleh ulama-ulama sebelumnya.

Lebih lanjut, Hassan Hanafi menyatakan bahwa keutamaan seseorang diperoleh bukan atas dasar hubungan kekerabatan atau hubungan darah, tetapi keutamaan itu diperoleh atas dasar prestasi. Pandangan ini berlaku bagi istri-istri Nabi, anak-anaknya, kedua orang tua Nabi, dan para sahabatnya.[52] Dengan pendapat seperti ini, jika terjadi perbedaan pendapat antar sahabat sehingga terjadi konflik antar sahabat dan pendapat itu didasarkan pada ijtihad mereka dalam memahami Al-Qur'an, maka para sahabat ini tetap dalam posisi benar.

Selanjutnya dalam diskusi para ulama tentang pengertian sahabat, juga dibahas tentang jin dan malaikat, apakah dari

---

فقلت خذوا أموالكم غير خائف ... ولا ناظر فيما يجيء من الغد
فإن قام بالدّين المحوّق قائم ... أطعنا وقلنا الدّين دين محمّد

Lihat Ibn Hajar al-'Asqalâniy, *al-Ishâbah*, Vol. V, 560-561.

[50] Muhammad Zen, *Profesi Sahabat Nabi dan Hadits yang Diriwayatkan,* 34.

[51] Lihat Hassan Hanafi, *Min al-'Aqîdah ila al-Thaurah*, Vol. V (t.tp.: Maktabah Makbûliy, t.t.), 351-352.

[52] *Ibid.*

keduanya yang pernah bertemu dengan Nabi ini termasuk sahabat atau bukan. Ibn Hazm juga memasukkan jin ke dalam kelompok sahabat. Dia menyatakan, "Siapa saja yang mengatakan bahwa jin bukan termasuk sahabat, maka ia telah membohongi umat. Sesungguhnya Allah telah memberitahu kita bahwa sekelompok jin telah beriman dan mendengar kalam Ilahi, dan mereka juga termasuk sahabat."[53] Dalam kitabnya, *al-Shahâbah,* penentangan Ibn al-Athîr atas pendapat Abû Mûsâ yang tidak memasukkan bangsa jin yang sempat bertemu Nabi ke dalam sahabat tidak dianggap sebagai sesuatu yang mungkar.[54] Adapun memasukkan malaikat ke dalam golongan sahabat masih menimbulkan perbedaan pendapat. Al-Râzî menjelaskan dalam kitabnya, *Asrâr al-Tanzîl,* bahwa Nabi tidak diutus untuk malaikat. Pendapat al-Râzî ini berlawanan dengan pendapat Taqî al-Dîn yang menguatkan pendapat bahwa Nabi juga diutus kepada para malaikat.[55]

Kalau definisi-definisi tersebut dianalisis, definisi-definisi yang dikemukakan para ulama pada masa awal, misalnya Anas b. Mâlik, Abû Tufail, Sa'îd b. Musayyab, dan 'Asyim b. al-Ahwal, ternyata mereka mendefinisikan sahabat secara terbatas. Karena tingkat kedekatan dan kebersamaan sangat diperhitungkan, maka jumlah orang yang bisa disebut sebagai sahabat juga sangat terbatas. Pandangan ini tidak akan menimbulkan persoalan pada saat itu, tetapi problem muncul pada masa generasi berikutnya ketika hadits mulai gencar untuk dikodifikasikan. Pembatasan jumlah sahabat dengan kriteria yang ketat, tentu akan membatasi jumlah hadits yang beredar dan bisa dikodifikasikan. Semakin banyak sahabat, semakin banyak hadits yang dapat diterima,

---

[53] Ahmad Husein Ya'qub, *Keadilan Sahabat*, 11.

[54] *Ibid.*

[55] *Ibid.*, 11.

karena sahabat memiliki pengetahuan terbanyak tentang hadits, mendengarkan Nabi dan melihat langsung perilaku Nabi.

Hampir sama dengan generasi awal umat Islam, kaum *ushûliyyûn* juga memberikan definisi yang ketat terhadap sahabat namun dalam "konteks" yang berbeda. Sebagaimana dijelaskan oleh Fu'ad Jabali, bahwa kaum *ushûliyyûn* ini adalah kaum Mu'tazilah. Karena perdebatan tentang sahabat tidak akan pernah lepas dari perdebatan antara ahli hadits dengan kaum Mu'tazilah, apalagi kalau kita melihat masa hidupnya kaum *ushûliyyûn* ini hampir bersamaan dengan para ahli hadits. Definisi-definisi ketat tentang sahabat yang mereka kemukakan menunjukkan bahwa hanya orang-orang dekat dengan Nabi-lah yang berhak menyandang gelar sahabat. Kalau hanya datang kepada Nabi atau hanya sekadar melihat Nabi tanpa mempunyai urusan dengan Nabi maka menurut mereka tidak dapat dikategorikan sebagai sahabat Nabi.[56]

Definisi yang dikemukakan oleh al-Bukhârî, Alî al-Madînî, Ahmad b. Hanbal, dan Ibnu Hajar al-'Asqalanî berbeda dengan definisi-definisi yang dikemukakan oleh pemikir Islam awal dan kaum *ushûliyyûn* dengan syarat yang ketat. Definisi sahabat para ahli hadits ini yang terpenting adalah bertemu Nabi dan beriman kepadanya. Definisi ini sebenarnya juga berangkat dari makna *shuhbah* secara bahasa.

Para ahli bahasa sepakat bahwa kata *al-shahâbî* berasal dari kata *al- shuhbah*. Kata ini diterapkan tanpa ada batasan, kepada siapa saja yang pernah kenal dengan orang lain tanpa melihat apakah hubungan itu lama atau tidak. Oleh karena itu, para *muhadditsîn* membuat perbedaan yang tegas antara makna asli dengan makna biasa menurut tradisi (*'urf*). Menurut makna aslinya, gelar sahabat diberikan kepada siapa saja yang pernah ber-

---

[56] Fuad Jabali, *Sahabat Nabi*, 53.

hubungan dengan yang lain, terlepas apakah hubungan tersebut sering dilakukan atau tidak. Adapun pengertian sahabat menurut makna *'urf*, sama dengan apa yang disampaikan oleh kalangan *ushûliyyûn* di atas.[57]

Persoalan yang muncul adalah mengapa terjadi perbedaan pendefinisian makna sahabat antara ahli hadits generasi awal dengan ahli hadits generasi berikutnya? Dan, bagaimana generasi ahli hadits generasi berikutnya ini memberikan jalan keluar? Pertanyaan pertama akan dijelaskan pada sub-bab berikutnya, sedangkan pertanyaan kedua akan dibahas pada sub-bab ini. Para ahli hadits pada masa al-Bukhârî, Ahmad b. Hanbal dan 'Alî al-Madînî, paling tidak telah melakukan dua cara untuk mengatasi problem pendefinisian sahabat. Yaitu, menafsirkan ulang masa lalu atau menolaknya dan mereka sebenarnya berusaha melakukan kedua-duanya.

Generasi ahli hadits belakangan berusaha memberikan tafsir terhadap definisi yang telah dikemukakan oleh Anas b. Mâlik, Sa'î<d b. Musayyab, dan Ashim b. al-Ahwal. Artinya, definisi yang dikemukakan oleh generasi awal tersebut adalah definisi sahabat menurut makna yang khusus atau *al-ma'nâ al-'urfî*, bukan makna sahabat yang asli (*al-ma'nâ al-ashlî*). Mereka juga meragukan tentang pernyataan Sa'îd b. Musayyab, seorang sarjana pada masa awal, yang mendefinisikan sahabat sebagai orang yang bersama dengan Nabi selama satu maupun dua tahun dan juga ikut berperang bersama Nabi, baik sekali maupun dua kali.[58] Keraguan

---

[57] Lihat juga Wahidul Anam, *Mengkaji Ulang Tafsir Al-Qur'an dan al-Hadits Tentang Keadilan Sahabat,* 54.

[58] Lihat pendapat ini dalam al-Khathîb al-Baghdâdî, *al-Kifâyah fî 'Ilm al-Riwâyah*, ditahqîq oleh Abû 'Abd Allah dan Ibrâhîm Hamdî (al-Madînah al-Munawwarah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.t.), 50. Lihat juga 'Izz al-Dîn b. al-Athîr, *Usud al-Ghâbah,* Vol. I (Beirut: Dâr al-Fikr, 1989), 18. Pendapat ini oleh sebagian ulama dianggap lemah karena dalam sanadnya ada nama Muhammad b. 'Umar al-

ini didasarkan pada kenyataan bahwa jalur periwayatan definisi ini melewati al-Wâqidî, di mana reputasi al-Wâqidî ini dipertanyakan. Hasilnya, ahli hadits belakangan memperluas makna *shuhbah* yang berimplikasi pada masuknya orang-orang yang hanya melihat Nabi dalam waktu sekejap dengan mengklaim bahwa makna yang diperluas ini adalah makna yang asli. Di samping itu, ahli hadits beralasan bahwa Nabi adalah manusia luar biasa, siapa pun yang melihatnya akan mendapatkan tanda istimewa, sebagai seorang sahabat. Bersama dengan Nabi sesaat merupakan prestasi yang tidak bisa ditandingi oleh generasi sesudahnya. Bahkan, untuk memperkuat pendapatnya ini, para ahli hadits menyebut Al-Qur'an dan hadits. Misalnya surat Âli 'Imrân (3) ayat 110.

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang mungkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik.

Kalangan ahli hadits berpendapat bahwa kata خَيْرَ أُمَّةٍ sebagai dalil yang menyatakan bahwa para sahabat itu merupakan umat yang terbaik, maka para sahabat secara keseluruhan dikatakan sebagai orang yang adil dan tidak perlu diteliti.

Berbeda dengan ahli hadits, kalangan ahli tafsir menyatakan kalimat خَيْرَ أُمَّةٍ dalam ayat tersebut adalah umat Islam secara umum

Wâqidî yang dianggap lemah haditsnya, kalau definisi ini diikuti akan banyak orang yang bertemu Nabi dalam keadaan Islam tidak masuk dalam golongan sahabat, seperti 'Abd Allah al-Bajaliy dan Wâ'il b. Hujr. Lihat al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy fî Sharh Tadrîb al-Nawâwiy*, Vol. II, 671.

lebih baik bila dibandingkan dengan umat lainnya, itu pun dengan syarat bila umat Islam melakukan *al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahiy 'an al-munkar* dan beriman kepada Allah. Dengan demikian, keutamaan yang demikian tidak hanya dapat dicapai oleh sahabat Nabi saja, tetapi juga umat Islam pada masa berikutnya asalkan mereka melaksanakan syarat-syarat yang telah disebutkan pada ayat tersebut.

Ada sebuah hadits yang sangat populer di kalangan ahli hadits untuk memperkuat pendapatnya tentang keutamaan sahabat. Hadits ini hampir dikutip oleh pengarang buku-buku yang terkait erat dengan studi hadits, khususnya pada bab *'adâlah al-shahâbah*. Hadits tersebut berbunyi:

حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنِ الأَعْمَشِ، قَالَ: سَمِعْتُ ذَكْوَانَ، يُحَدِّثُ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لاَ تَسُبُّوا أَصْحَابِي، فَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ، ذَهَبًا مَا بَلَغَ مُدَّ أَحَدِهِمْ، وَلاَ نَصِيفَهُ

Janganlah kalian semua mencaci maki para sahabatku, Demi Dzat yang jiwaku ada di tangannya, seandainya salah satu di antara kamu sekalian bersedekah emas sebesar bukit Uhud, niscaya sedekahmu tidak akan menyamai sepucuk atau separuh dari sahabatku.[59]

Hadits tersebut muncul tatkala Nabi mendengar bahwa telah terjadi sesuatu (pertengkaran) antara Khâlid b. Walîd dengan 'Abd al-Rahmân b. 'Awf. Lalu Nabi menegur Khâlid b. Walîd dengan sabdanya di atas. Menurut al-Baidawî, hal itu disebabkan karena

---

[59] Al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî, Kitâb al-Manâqib*, hadits nomor 3.397. Muslim, *Sahîh Muslim, Kitâb Fadâil Shahâbah*, hadits nomor 4.611. Al-Tirmidhiy, *Sunan al-Tirmidhiy, Manâqib 'an Rasulilah*, hadits nomor 3.796, 3.801. Abû Dâwûd, *Sunan Abû Dâwûd, Kitâb al-Sunnah*, hadits nomor 4.039 dan 4.040. Ibnu Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah, Kitâb Muqqadimah*, hadits nomor 157 dan 158. Ahmad, *Musnad Ahmad, Baqi al-Mukathirîn*, hadits nomor 10.657, 11.092, dan 11.180.

keutamaan sahabat dan masih sedikitnya jumlah sahabat sebelum *Fath Makah*. Berbeda setelah *Fath Makah*, para sahabat jumlahnya telah banyak.[60]

Kalau melihat konteks hadits tersebut, sesungguhnya yang dilarang Nabi Muhammad adalah perbuatan memaki atau mengumpat antara satu sahabat dengan sahabat yang lain, dalam kasus ini antara Khâlid b. Walîd dengan ʻAbd al-Rahmân b. ʻAwf. Menurut M. Shuhudi Isma'il, kegiatan meneliti pribadi sahabat tidak sama dengan perbuatan memaki. Tujuan penelitian adalah baik, yakni untuk mengetahui kesahihan salah satu sumber ajaran Islam, yaitu hadits Nabi Muhammad Saw.

Diskusi tentang sahabat yang terakhir wafat di daerah tertentu juga telah dilakukan oleh para ahli hadits. Persoalan ini penting untuk diketahui, karena dengan mengetahui sahabat yang terakhir wafat berarti akan mengetahui pula generasi berikutnya (tabi'in) yang paling awal di daerah tertentu. Keduanya (sahabat dan tabi'in) ini di sebagian besar umat Islam mempunyai kedudukan yang berbeda. Berikut ini akan dipaparkan nama-nama sahabat yang terakhir wafat di berbagai wilayah dunia Islam.

Secara umum, sahabat yang paling terakhir wafat adalah Abû Tufaiyl ʻÂmir b. Wathîlah al-Laiythî. Menurut Ibn Salâh, ia wafat tahun 100 H,[61] tetapi ada pendapat lain yang menyatakan bahwa

---

[60] Ibnu Hajar al-ʻAsqalânî, *Fath al-Bârî*, Vol. VII (t.tp.: Dâr al-Fikr wa al-Maktabah al-Salafiyyah, 600 H), 34. Lihat juga Ibrâhîm b. Muhammad b. Hamzah b. al-Husainî, *al-Bayân wa al-Ta'rîf fî Asbâb Wurûd al-Hadîts* (Kairo: Dâr al-Turath al-ʻArabiy, t.t.), 304-305. Lihat juga M. Shuhudi Isma'il, *Kaedah Kesahihan Hadits*, 164-165.

[61] Al-ʻIrâqiy, *Sharh al-Tabshirah wa al-Tadhkirah Alfiyyah al-ʻIrâqiy*, Vol. II, 146. Pendapat ini juga didukung oleh al-Hâkim al-Naishabûriy dalam kitab *al-Mustadrak*-nya, demikian juga Imâm Muslim dalam *Sahîh Muslim*-nya:

وكذا رويناهُ في " صحيحِ مسلمٍ " من روايةِ إبراهيمَ بنِ سفيانَ قالَ: (قالَ مسلمٌ: ماتَ أبو الطُّفيلِ سنةَ مائةٍ، وكانَ آخرَ مَنْ ماتَ مِنْ أصحابِ رسولِ اللهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)

Abû Tufayl 'Âmir b. Wathîlah al-Laiythî wafat tahun 107 H. Pendapat ini dikemukakan oleh Mush'ab b. 'Abd Allah al-Zubairiy, Ibnu Hibbân, Ibnu Qâni' dan Abû Zakariya b. Mandah.[62]

Sahabat Nabi yang wafat di Madinah, para ulama berbeda pendapat. Pendapat *pertama* menyatakan bahwa al-Sâ'ib b. Yazîd merupakan sahabat Nabi yang wafat terakhir di Madinah. Pendapat ini dikemukakan oleh Abû Bakr b. Abî Dâwûd. Tahun wafatnya masih diperdebatkan, ada yang menyatakan wafat tahun 80 H, 86 H, dan 91 H. Pendapat *kedua* menyatakan bahwa sahabat Nabi yang wafat di Madinah adalah Sahl b. Sa'd al-Anshârî. Pendapat ini dikemukakan oleh 'Alî al-Madînî, al-Wâqidî, Ibnu Hibbân, dan Zakariya b. Mandah. Namun, menurut Qatadah, ia wafat di Mesir dan menurut Abû Bakr b. Abî Dâwûd wafat di Iskandariah. Menurut Abû Nu'aim, al-Bukhârî, dan al-Tirmidzî, ia wafat pada 88 H. Menurut al-Wâqidî pada tahun 91 H. Pendapat yang *ketiga* menyatakan Jâbir b. 'Abd Allah yang wafat terakhir di Madinah. Pendapat ini dikemukanan oleh Ahmad b. Hanbal, tetapi ditentang oleh Abû Bakr b. Abî Dâwûd. Menurutnya, Jâbir b. 'Abd Allah wafat di Baqa'. Tahun wafatnya pun juga menjadi perdebatan. Ada yang menyatakan tahun 92 H, 93 H, 94 H, 97 H, 98 H dan 99 H, tetapi pendapat yang masyhur adalah tahun 99 H.[63]

Sahabat Nabi yang terakhir wafat di Makah adalah 'Abd Allah b. 'Umar b. al-Khaththab. Pendapat ini dikemukakan oleh Qatadah dan Ibnu Hayyan. Pendapat ini dikemukakan bila Abû Tufail tidak wafat di Makah, tetapi jika Abû Tufail wafat di Makah maka sahabat yang paling akhir wafat di Makah adalah Abû Tufail, bukan 'Abd Allah b. 'Umar. Ada perbedaan mengenai tahun wafatnya 'Abd Allah b. 'Umar. Ada yang menyatakan pada 73 H dan 74 H.[64]

---

[62] Ibnu Hajar al-'Asqalânî, *al-Ishâbah fî Tamyîz al-Shahâbah*, Vol. I, 85.

[63] *Ibid*.

[64] *Ibid*.

Sahabat Nabi yang paling terakhir di Basrah adalah Anas b. Mâlik. Pendapat ini dikemukakan oleh Qatadah, Abû Hilâl, Ibn al-Madînî, Ibnu Sa'd, dan Abû Zakaria b. Mandah. Hanya saja, tahun wafatnya telah terjadi perbedaan. Ada yang menyatakan ia wafat tahun 70 H, 71 H, 72 H dan 73 H. Adapun sahabat Nabi Muhammad yang terakhir wafat di Kufah adalah 'Abd Allah b. Abî Awfâ. Pendapat ini dikemukakan oleh Ibn Hibbân, Ibn 'Abd al-Barr, dan Abû Zakaria b. Mandah. Mengenai tahun wafatnya telah terjadi perbedaan, ada yang menyatakan ia wafat tahun 86 H dan 87 H.[65]

Para ulama juga berbeda pendapat terhadap sahabat Nabi Muhammad yang paling akhir wafat di Syam. *Pertama*, pendapat yang menyatakan bahwa sahabat yang paling akhir wafat di Syam adalah 'Abd Allah b. Busrin al-Mâziniy yang wafat tahun 96 H. Pendapat ini disampaikan oleh al-Ahwas b. Hakim, Ibn al-Madînî, Ibn Hibbân, Ibn 'Abd al-Barr, al-Mizzî, dan al-Dhahâbiy. *Kedua*, pendapat yang menyatakan bahwa sahabat yang paling akhir wafat di Syam adalah Abu Umamah Shudayya b. 'Ajlan al-Bâhilî. Pendapat ini diriwayatkan dari al-Hasan al-Bashrî, Ibn 'Uyainah, dan Abû 'Abd Allah b. Mandah. Tahun wafat Abû Umamah Shudayya b. 'Ajlan al-Bahiliy adalah 81 H, tetapi ada yang menyatakan 86 H.[66]

Sahabat Nabi yang terakhir wafat di Damaskus adalah Wathîlah b. al-Asqa' al-Laiythî. Pendapat ini disampaikan oleh Qatadah. Hanya saja terjadi perbedaan pendapat tempat wafatnya. Menurut Qatadah, Duhaim, dan Abû Zakaria, Wathîlah b. al-Asqa' wafat di Damaskus, sedangkan menurut Abû Hatim, Wathîlah b. al-Asqa' wafat di Hims. Tahun wafatnya juga terjadi perbedaan, ada yang menyatakan tahun 83 H, 85 H dan 86 H.[67]

---

[65] Al-'Irâqiy, *Sharh al-Tabshirah wa al-Tadhkirah*, Vol. II, 146.

[66] Ibnu Hajar al-'Asqalâniy, *al-Ishâbah fî Tamyîz al-Shahâbah*, Vol. I, 86.

[67] Al-'Irâqiy, *Sharh al-Tabshirah wa al-Tadhkirah*, Vol. II 155.

Sahabat Nabi Muhammad yang terakhir wafat di Hims adalah 'Abd Allah b. Bisr al-Mazinî. Pendapat ini disampaikan oleh Qatadah dan Abû Zakaria. Lebih lanjut, Abû Zakaria menyatakan bahwa sahabat yang terakhir wafat di al-Jazirah adalah al-'Urs b. 'Âmirah al-Kindî. Adapun sahabat yang terakhir wafat di Palestina adalah Abû Ubay 'Abd Allah b. Umm Haram.[68]

Sahabat Nabi Muhammad yang terakhir wafat di Mesir adalah 'Abd Allah b. al-Harîth b. Juz'i al-Zubaydî. Pendapat ini disampaikan oleh Sufyân b. 'Uyaynah, 'Alî al-Madînî, dan Abû Zakariya b. Mandah. Tentang tahun wafatnya terjadi perbedaan pendapat, tetapi yang paling masyhur adalah tahun 86 H. Adapun sahabat Nabi yang terakhir wafat di Yamamah adalah al-Hirmas b. Ziyâd al-Bâhilî. Adapun sahabat yang terakhir wafat di Barqah adalah Ruwaifa' b. Thâbit al-Anshârî. Pendapat ini disampaikan oleh Ibn Mandah. Menurut Ibn Yunûs, Ruwaifa' b. Thâbit wafat pada 56 H.[69]

Menurut Ibn Mandah, sahabat Nabi yang terakhir wafat di al-Badiyah adalah Salamah b. al-Akwa', ia wafat tahun 74 H. Adapun sahabat yang terakhir wafat di Khurasan adalah Buraidah b. al-Husaib. Sahabat yang terakhir wafat di Asbahan adalah al-Nabîghah al-Ju'dî dan sahabat yang terakhir wafat di Tâ'if adalah 'Abd Allah b. 'Abbâs.[70]

B. Pengertian '*Adâlah*

Mayoritas umat Islam, terutama yang bermazhab Sunni, menempatkan sahabat Nabi pada posisi yang sangat penting. Sahabat merupakan generasi yang dianggap paling tahu dan paham terhadap Al-Qur'an dan cara penerapannya dalam kehidupan. Oleh

---

[68] *Ibid.*, 155.

[69] *Ibid.*, 156.

[70] *Ibid.*, 157.

karena itu, otoritas sahabat sebagai penerus Nabi dan generasi Islam yang pertama sangat dihormati oleh umat Islam. Karena sedemikian hormatnya umat Islam terhadap sahabat, maka mayoritas umat Islam percaya bahwa semua sahabat adil di mana para sahabat Nabi tidak perlu dipertanyakan, baik intelektualitasnya maupun kepribadiannya. Mempertanyakan *'adâlah*-nya tidak diizinkan, bahkan dianggap *zindiq*. Di bawah penulis mendiskusikan secara panjang lebar tentang pengertian *'adâlah*.

Kata *'adâlah* secara harfiah dapat diartikan sebagai keadilan. Kata ini juga bisa dimengerti sebagai suatu ungkapan tentang tengah-tengah suatu perkara, tidak berlebihan atau kekurangan.[71] Dalam bahasa Arab, kata ini memiliki beberapa arti sehingga agak sulit untuk merumuskan satu definisi yang bisa disepakati. Menurut al-Tâhir al-Hazairî sebagaimana dikutip oleh Faruq Hamadah, bahwa salah satu yang paling sulit di dunia ini adalah menyepakati penjelasan tentang *'adâlah*, karena luasnya batas-batasnya, sedangkan telah banyak ulama yang mencoba menjelaskannya.[72]

Menurut Jalâl al-Dîn al-Syuyûthî, setidaknya ada enam makna yang bisa diterapkan bagi kata *'adâlah* dari segi bahasa. *Pertama*, berarti lawan dari kecurangan dan kezaliman, misalnya kata yang ditujukan bagi seorang raja "ia seorang yang adil". *Kedua*. berarti lawan dari kefasikan dan kemaksiatan. *Ketiga*, berarti terpelihara, maksudnya memiliki kualitas diri yang terhindar dari kekejian, kemaksiatan sebagaimana para nabi dan malaikat. *Keempat*, berarti terjaga dari dosa dan kesalahan sebagai karunia dari Allah Swt. tanpa diupayakan sebagaimana sifat para *auliya'*. *Kelima*, berarti terjaga dari kesalahan dalam berijtihad sebagaimana sebagian ulama Syi'ah menyebut kualitas ini pada Sang Mahdi yang

[71] Al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, 68.

[72] Fârûq Hamadah, *Manhaj al-Islâm fî al-Jarh wa al-Ta'dîl* (Beirut: Dâr al-Nashr al-Ma'rûfah, 1989), 156.

ditunggu. *Keenam*, berarti terhindar dari kebohongan dan sikap berlebihan yang disengaja dalam periwayatan dengan melakukan sesuatu yang menyebabkan tidak diterima perkataannya.[73]

Secara terminologis, al-Ghazâlî mendefinisikan *'adâlah* sebagai suatu ungkapan tentang istiqamahnya perjalanan hidup dan kehidupan beragama. Menurut Ibn Mubârak, ada lima kriteria seseorang dikatakan sebagai orang yang adil, yakni pengakuan masyarakat, tidak minum minuman keras, tidak ada cela dalam urusan agamanya, bukan seorang pembohong, dan tidak ada sesuatu dalam akalnya.[74]

Salah seorang *ahl al-bayt* Nabi, yaitu Ali Ridha b. Musa al-Kazim, mendefinisikan adil sebagai siapa saja yang bergaul dengan manusia dan tidak menzaliminya, siapa saja yang berkata kepada manusia dan tidak membohonginya, siapa saja yang berjanji kepada manusia dan tidak mengingkarinya, maka dialah yang sempurna kehormatannya dan tampak jelas keadilannya.[75]

Al-Bâqilanî mendefinisikan *'adâlah* sebagai predikat seseorang yang istiqamah dalam agamanya, lurus mazhabnya, selamat dari kefasikan dan apa yang secara adat dianggap membatalkan keadilan, baik dari perilaku lahir maupun perilaku batin. Ibn Hazm mendefinisikan adil dengan sangat ringkas, yaitu orang yang tidak diketahui pernah berbuat dosa besar atau terang-terangan melakukan dosa kecil.[76]

Untuk mempermudah memahami konsep *'adâlah* ini, ada beberapa ciri yang dapat dijadikan patokan, yaitu Islam, balig,

---

[73] Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Tadrîb al-Râwiy fî Sharh Taqrîb al-Nawâwî* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988), 214-215.

[74] Fârûq Hamadah, *Manhaj al-Islâm,* 154.

[75] *Ibid.*

[76] *Ibid.*, 156.

berakal sehat, dan selamat dari sebab-sebab kefasikan. Yang dimaksud sebab-sebab kefasikan di sini adalah melakukan dosa besar atau terus-menerus dan terang-terangan menjalankan dosa kecil. Di samping itu, ia harus selamat dari cela kehormatannya.[77]

Dari berbagai definisi tentang *'adâlah* yang dikemukakan para pemikir Islam di atas, dapat disimpulkan bahwa *'adâlah* merupakan suatu kualitas kerpibadian seseorang yang berasal dari sikap takwa dan memelihara kehormatan diri, di mana kualitas ini dapat dilihat secara lahiriah dari pemeliharaan diri dari dosa besar dan kebiasaan melakukan dosa kecil serta hal-hal kecil namun merusak harga diri, seperti makan sambil berjalan, kencing di tempat terbuka, dan yang sejenisnya.

Perlu diketahui, kualitas adil yang disandang seseorang itu bukan berarti orang tersebut *ma'shûm*, terbebas dari segala kesalahan sedikitpun. Imâm al-Shâfi'î pernah berkata "Aku tidak pernah tahu ada orang yang dianugerahi ketaatan kepada Allah Swt. yang tidak tercampur dengan kemasiatan kepada Allah, kecuali pada diri Yahyâ b. Zakaria a.s., dan tidak pula seorang yang maksiat kepada Allah Swt. yang tidak pernah melakukan ketaatan. Apabila yang lebih dominan ketaatan, maka dia adalah orang yang adil, sebaliknya apabila yang dominan adalah maksiat, maka dia orang yang tercela."[78]

Atas dasar ini, para ahli hadits telah menyusun kaidah-kaidah yang berkaitan dengan keadilan ini dengan tidak bertentangan dengan fitrah manusia, di mana dalam penilaian adil dan tidak adilnya seseorang tidak didasarkan pada kebersihan orang tersebut dari dosa, melainkan pada lebih beratnya timbangan keadilan jika dibandingkan dengan kecacatan. Hal ini sebagaimana

---

[77] *Ibid.*

[78] *Ibid.,* 158-159.

yang disampaikan oleh Ibnu Hibbân bahwa seorang yang adil itu apabila tampak dalam dirinya banyak pertanda cela, maka ia harus ditinggal sebagaimana apabila dalam dirinya lebih banyak pertanda keadilan, maka ia berhak disebut adil.[79]

Pertanyaan yang muncul kemudian adalah apakah *al-'adâlah* yang dimaksudkan para ahli hadits ini hanya mencakup kualitas kepribadian seorang periwayat atau juga mencakup aspek kecerdasan *(dhabit)* sahabat. Ada sebuah kesimpulan yang menarik yang dikemukakan M. Dede Rudliyana, yang menyatakan bahwa sebelum al-Dhahabî, para tokoh mengikuti tingkatan penilaian yang dikemukakan Ibn Abî Hâtim, sebelum Ibn Hajar. Mereka mengikuti penilaian al-Dhahabî dan setelah Ibn Hajar, mereka mengikuti penilaian Ibn Hajar, sedangkan penilaian tentang sahabat, semua tokoh sepakat dengan penilaian *al-'adâlah* yang mencakup *al-'adâlah* dan *dhabth*.[80]

Bila kita melihat argumentasi yang dikemukakan Ibn Abî Hâtim dalam membela keadilan shahabat, dalam kitab *al-Jarh wa al-Ta'dîl*, di mana Ibn Abî Hâtim menyatakan bahwa para sahabat Nabi Muhammad dianggap mengetahui tafsir dan ta'wil wahyu, mereka adalah orang yang paling paham dan mengerti terhadap persoalan agama dan perintah Allah, maka Ibn Abî Hâtim menganggap bahwa *al-'adâlah* di sini mencakup kualitas pribadi dan kualitas kecerdasan sahabat yang sudah final, tanpa harus ada koreksi.[81] Ada satu hadits yang menjadi dasar mengapa ulama seperti Ibn Abî Hâtim ini menjamin keadilan dan kedhabitan sahabat, yaitu:

---

[79] *Ibid*.

[80] M. Dede Rudliyana, *Perkembangan Pemikiran Ulum al-Hadits dari Klasik sampai Modern* (Bandung: Pustaka Setia, 2004), 128.

[81] Lihat Ibn Abî Hâtim, *al-Jarh wa al-Ta'dîl*, Vol. I (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turath al-'Arabî, 1952), 8.

حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ، قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ، يُحَدِّثُ عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: نَضَّرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاهَا وَحَفِظَهَا وَبَلَّغَهَا

> Telah menceritakan kepada kami, Ibn Abi 'Umar, ia berkata: telah menceritakan kepada kami Sufyan dari 'Abd al-Malik b. 'Umair dari 'Abd al-Rahman b. 'Abd Allah b. Mas'ud, ia menceritakan dari ayahnya, dari Nabi Muhammad saw, ia berkata: Allah memandang baik orang yang mendengarkan ucapanku, kemudian ia memahami, menjaga, dan menyampaikan ucapanku.[82]

Hadits di atas menunjukkan kepercayaan yang penuh kepada sahabat, di mana ia dipercaya untuk menyampaikan pesan-pesan Nabi Muhammad kepada umat Islam yang lain. Maka, tidak mengherankan apabila Ibn Abî Hâtim menyatakan bahwa *al-'adâlah* mencakup aspek kredibilitas kepribadian sahabat dan kecerdasannya (*dhabth*). Untuk menegaskan bahwa para sahabat merupakan periwayat yang kredibel, Ibn Abî Hâtim menyatakan:

فكانوا عدول الأمة وأئمة الهدى وحجج الدين ونقلة الكتاب والسنة.وندب الله عزوجل إلى التمسك بهديهم والجري على منهاجهم والسلوك لسبيلهم والاقتداء بهم

> Para sahabat adalah umat yang adil, petunjuknya para imam, hujjah agama, para periwayat Al-Qur'an dan al-Sunnah. Allah menganjurkan untuk berpegang kepada petunjuknya dan berjalan menurut manhaj para sahabat serta mengikutinya.[83]

Karena itu, dalam penjelasan *al-'adâlah* di sini mencakup *al-'adl* dan *dhabth*. Para ulama hadits telah menetapkan empat

---

[82] Al-Tirmidzî, *Sunan al-Tirmidzî, Abwâb al-'Ilm, Bâb Mâ Jâ'a fî al-Hithi 'alâ Tablîgh al-Simâ'*, hadits nomor 2.658.

[83] Ibn Abî Hâtim, *al-Jarh wa al-Ta'dîl*, Vol. I, 8.

kriteria tentang periwayat yang adil, yaitu beragama Islam, *mukallaf*, melaksanakan ketentuan agama, dan memelihara *murû'ah*. Berikut ini akan dibahas keempat kriteria tersebut, guna melihat bagaimana posisi sahabat, apakah termasuk dalam lima kriteria tersebut atau tidak.

1. Beragama Islam

Keislaman merupakan salah satu unsur penting dan harus dipenuhi oleh periwayat yang adil, yakni ketika seorang periwayat tersebut menyampaikan riwayat hadits bukan saat menerima hadits. Dalam menetapkan unsur beragama Islam, mayoritas ulama hadits memakai argumen Q.S al-Hujurât (49): 6:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ

Hai orang-orang yang beriman, jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti, agar kamu tidak menimpakan suatu musibah kepada suatu kaum tanpa mengetahui keadaannya yang menyebabkan kamu menyesal atas perbuatanmu itu.

Ayat di atas memerintahkan agar berita yang dibawa oleh orang fasik diselidiki terlebih dahulu. Dengan menunjuk ayat tersebut, kebanyakan ulama berpendapat bahwa orang fasik saja tidak diperbolehkan beritanya diterima, apalagi berita yang dibawa oleh orang non-Islam.[84]

Argumen kedua sebagaimana firman Allah dalam surat al-Baqarah (2) ayat 282.

مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ

Saksi-saksi yang kamu ridai.

[84] Lihat Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Hadits: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), 155.

Ayat di atas menyatakan bahwa orang yang tidak beragama Islam tidak termasuk *ahl al-ridâ*[85] (golongan yang tidak disukai orang Islam).

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa dasar argumen beragama Islam tidaklah berasal dari dalil Al-Qur'an yang *sharîh*, tetapi berasal dari pemahaman ayat. Walaupun argumen yang mereka gunakan berdasarkan dari pemahaman berbagai ayat, tetapi prinsipnya semua argumen yang mereka gunakan saling mendukung antara satu pendapat dengan pendapat yang lain.

2. *Mukallaf*

Status *mukallaf* merupakan unsur yang sangat penting dalam sah tidaknya seseorang menyampaikan hadits. Namun demikian, tidak ada dalil yang *sharîh* yang menjelaskan hal tersebut. Para ulama hadits umumnya menggunakan hadits, bahwa orang gila, orang lupa, dan anak-anak terlepas dari tanggung jawab.[86] Berikut teks haditsnya versi Abû Dâwûd:

---

[85] *Ibid.*, 155. Ayat yang disebutkan tersebut berkenaan dengan identitas saksi dalam kegiatan muamalah, yakni jual-beli, utang-piutang, dan sewa-menyewa. Jadi, ayat tersebut tidak berkaitan langsung dengan masalah penyampaian berita. Ayat yang berkaitan langsung dengan penyampaian berita adalah ayat yang digunakan sebagai argument oleh mayoritas ulama, yaitu Q.S al-Hujurat (49): 6.

[86] *Ibid.*, 156. *Matn*, susunan *sanad* dan kualitas hadits tersebut beragam. Al-Bukhâriy meriwayatkan hadits tersebut secara *mawqûf*. Abû Dâwûd, al-Tirmidzî, al-Nasâ'î, Ibnu Mâjah, al-Dârimî, dan Ahmad b. Hanbal meriwayatkan hadits tersebut secara *marfû'*. Karenanya, walaupun Ibnu Hajar menyatakan bahwa hadits al-Bukhâriy tersebut *mawqûf*, tetapi digunakan sebagaimana hadits *marfû'*, karena hadits tersebut memiliki *mutabi'* yang *marfû'*. Lihat al-Bukhârî, *Sahîh al- Bukhârî*, Vol. III, 272 dan Vol. IV, 176, Abû Dâwûd, *Sunan Abî Dâwûd*, Vol. IV, 139-141, al-Tirmidzî, *Sunan al- Tirmidhî*, Vol. II, 438, al-Nasâ'î, *Sunan al-Nasâ'iy*, Vol. IV (Beiru: Dâr al-Fikr, 1348 H), 156, Ibnu Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, Vol. I, 658, al-Dârimî, *Sunan al-Dârimî*, Vol. II, 171, dan Ahmad b. Hanbal, *Musnad Ahmad b. Hanbal*, Vol. I, 116, 118, 140, 155, 158.

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ، أَخْبَرَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ الْأَسْوَدِ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الْمُبْتَلَى حَتَّى يَبْرَأَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَكْبُرَ

Telah menceritakan kepada kita Uthmân b. 'Affân, telah menceritakan kepada kita Yazîd b. Hârûn, telah memberitakan kepada kita Hammâd b. Salamah dari Hammâd dari Ibrâhîm dari al-Aswad dari 'Âisyah, bahwa sesungguhnya Nabi Muhammad bersabda, "Sesungguhnya ada tiga orang yang gugur kewajibannya, yaitu orang tidur sampai ia bangun, orang yang sakit sampai ia sembuh, dan anak kecil sampai ia dewasa."

Walaupun ketentuan atau hadits di atas bersifat umum, namun sangat logis, karena orang yang belum atau tidak memiliki tanggung jawab tidak dapat dituntut akibat apa yang ia perbuat atau yang ia katakan.

3. Melaksanakan Ketentuan Agama

Argumen pokok yang mendasari unsur melaksanakan ketentuan agama adalah surat al-Hujurât (49) ayat 6.[87]

---

[87] Ayat tersebut berkaitan dengan laporan bohong yang dibuat al-Walîd b. 'Uqbah, suatu ketika Nabi mengutus al-Walîd untuk menerimakan zakat dari orang-orang Islam di Bani Musthaliq yang telah dijanjikan oleh al-Harîth b. Dhirar. Sebelum al-Walîd sampai di kampung Bani Musthaliq, al-Walîd merasa takut lalu segera kembali ke Madinah dan melaporkan kepada Nabi bahwa al-Harits tidak mau menyerahkan zakat, bahkan al-Harîth mau membunuhnya. Nabi murka dan bahkan mengutus pasukan untuk memerangi al-Harîth dan kaumnya. Pada saat itu, al-Harîth dan kaumnya pada saat itu sedang menunggu utusan yang dijanjikan Nabi untuk menerimakan zakat mereka. Karena utusan yang ditunggu-tunggu tidak datang juga, maka al-Harîth dan beberapa kaumnya lalu pergi menghadap Nabi, karenanya lalu al-Harîth diperiksa oleh pimpinan pasukan tersebut. Al-Harîth bersama rombongannya diizinkan menghadap Nabi. Tatkala al-Harîth berada di hadapan Nabi, Nabi bertanya kepadanya tentang berita yang disampaikan al-Walîd. Al-Harits lalu bersumpah dan menyatakan kepada Nabi bahwa utusan Nabi tidak pernah datang kepadanya untuk menerimakan zakat. Kemudian turunlah ayat di atas. Lihat al-Wâqidî, *Asbâb Nuzûl Al-Qur'ân* (Riyâd: Dâr al-Qiblat li al-Thaqafât al-Islamiyah, 1984 M), 412-414.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ

Hai orang-orang yang beriman, jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti, agar kamu tidak menimpakan suatu musibah kepada suatu kaum tanpa mengetahui keadaannya yang menyebabkan kamu menyesal atas perbuatanmu itu.

Ayat ini memerintahkan agar berita yang berasal dari orang fasik diteliti kebenarannya. Mayoritas ulama menggunakan ayat tersebut sebagai dalil bahwa riwayat hadits yang diriwayatkan oleh orang fasik harus ditolak.

Apabila ayat di atas dihubungkan dengan sebab turunnya, maka fasik ini berarti orang yang berkata bohong. Sebagian ulama mengartikan kata fasik dalam ayat tersebut dengan pendusta, sebagian lagi mengartikan dengan orang yang dikenal berbuat dosa. Pendapat-pendapat tersebut tidak bertentangan, sebab orang yang suka berbohong adalah orang yang melakukan perbuatan dosa, walaupun tidak setiap orang yang berbuat dosa tersebut sebagai orang fasik.[88]

Al-Râghib al-Ashfihânî menyatakan bahwa kata *fâsiq* dipakai untuk perbuatan dosa, baik dosa yang jumlahnya sedikit maupun banyak, tetapi yang lebih dikenal adalah untuk perbuatan dosa yang banyak dan terbanyak. Seseorang dikatakan *fâsiq* karena orang itu tadinya melaksanakan hukum-hukum agama dan mengakui kebenarannya, tetapi orang itu merusakkan sebagian atau seluruh hukum agama tersebut. Orang kafir disebut juga sebagai *fâsiq*, karena orang kafir merusak hukum yang dibenarkan oleh akal dan fitrah manusia, yaitu agama Islam. Menurut sebagian ulama tafsir, kata *fisq* berarti keluar dari sesuatu, sedangkan

---

[88] Syuhudi Isma'il, *Kaedah Kesahihan Hadits,* 158.

menurut syari'at, kata ini berarti keluar dari ketaatan kepada Allah, bentuknya adalah perbuatan kufur atau perbuatan maksiat lainnya. Jadi, orang fasik adalah orang yang tidak melaksanakan ketentuan agama Allah. Ketentuan agama itu ada yang berupa perintah dan ada yang berupa larangan. Orang yang tidak melaksanakan ketentuan agama Allah tidak merasa berat membuat berita bohong, baik berita yang bersifat umum maupun berita yang bersifat khusus, dalam hal ini hadits Nabi. Karenanya, orang yang tidak melaksanakan ketentuan agama Allah tidak dapat dipercaya beritanya, termasuk berita yang disandarkan kepada Nabi.[89]

Orang yang melaksanakan ketentuan agama Allah akan merasa selalu diawasi oleh-Nya atas segala perbuatannya. Karenanya, dia tidak berani melakukan perbuatan yang dilarang Allah dan Rasul-Nya, seperti membuat hadits palsu dan lain sebagainya.

4. Memelihara *Murû'ah*

Memelihara *murû'ah* juga merupakan unsur yang sangat penting, yang harus diperhatikan dalam meneliti sanad hadits. Para ulama hadits, seperti Ibn Qudamah mendasarkan argumentasi menjaga *murû'ah* pada hadits Nabi:[90]

حَدَّثَنَا آدَمُ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَبِي السَّوَّارِ العَدَوِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ عِمْرَانَ بْنَ حُصَيْنٍ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الحَيَاءُ لاَ يَأْتِي إِلَّا بِخَيْرٍ

Telah menceritakan kepada kita Âdam, telah menceritakan kepada kita Shu'bah, dari Qatadah dari Abû al-Sawwâr, ia telah berkata: saya mendengar 'Imrân berkata: bersabda Nabi Muhammad Saw.: "Malu tidak datang kecuali dengan kebaikan."

[89] *Ibid.,* 49.

[90] Lihat al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî*, Vol. VIII, 29.

Hadits di atas menjelaskan bahwa orang yang tidak punya malu akan bebas melakukan apa saja yang dikehendakinya. Jadi, *murû'ah* oleh Ibn Qudamah, disamakan dengan rasa malu.

Orang yang memelihara rasa malunya berarti orang itu memelihara *murû'ah*-nya. Orang yang menjaga *murû'ah*-nya tidak akan membuat berita bohong, karena orang yang membuat berita bohong adalah orang yang melakukan perbuatan hina. Perbuatan hina adalah perbuatan yang selalu dihindari oleh orang yang memlihara *murû'ah*-nya.[91]

Murû'ah merupakan salah satu tata nilai yang berlaku dalam masyarakat. Seseorang yang tidak menjaga *murû'ah*-nya berarti orang itu telah mengabaikan salah satu tata nilai yang berlaku dalam masyarakat. Hal ini dapat berakibat orang itu tidak dihargai oleh masyarakat. Orang yang tidak dihargai masyarakat cenderung melakukan tindakan kompensasi untuk memperoleh perhatian masyarakat, sangat mungkin kompensasi itu adalah menyampaikan berita bohong.

Selain faktor kepribadian periwayat, faktor intelektual juga harus memenuhi kapasitas tertentu sehingga riwayat haditsnya dapat memenuhi salah satu unsur hadits yang berkualitas sahih. Periwayat yang kapasitas intelektualnya memenuhi syarat kesahihan sanad hadits disebut sebagai periwayat yang *dâbith*.[92]

Menurut bahasa, kata *dabth* dapat berarti yang kokoh, yang kuat, yang tepat, yang hafal dengan sempurna.[93]Yang dimaksud dengan *dâbith* menurut ulama hadits adalah orang yang mendengarkan riwayat sebagaimana seharusnya, dia memahami

---

[91] Syuhudi Isma'il, *Kaedah Kesahihan Hadits*, 160.

[92] M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadits Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 70.

[93] Louis Ma'luf, *al-Munjid fî Lughah wa al-A'lâm* (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1988), 445.

dengan pemahaman yang mendetail, kemudian dia hafal secara sempurna, dan dia memiliki kemampuan yang demikian itu, sedikitnya mulai dari saat ia mendengar riwayat itu sampai dia menyampaikan riwayat tersebut kepada orang lain.[94]

Dari definisi di atas, maka butir-butir sifat *dâbith* adalah: a) Periwayat itu memahami dengan baik riwayat yang telah didengarnya atau diterimanya; b) Periwayat itu hafal dengan baik riwayat yang telah didengarnya atau diterimanya; c) Periwayat itu mampu menyampaikan riwayat yang telah dihafalnya dengan baik: 1) Kapan saja dia menghendaki dan 2) Sampai pada saat dia menyampaikan riwayat itu dengan baik.[95]

Adapun cara penetapan nilai *dâbith* seorang periwayat, menurut beberapa ulama, adalah:

a. Nilai *dâbith* periwayat dapat diketahui berdasarkan kesaksian ulama.

b. Nilai *dâbith* periwayat dapat diketahui juga berdasarkan kesesuaian riwayatnya dengan riwayat yang disampaikan oleh periwayat lain yang telah dikenal bernilai *dâbith*. Tingkat kesesuai-annya itu mungkin hanya sampai ketingkat makna atau mungkin ke tingkat harfiah.

c. Jika seorang periwayat sekali-sekali mengalami kekeliruan maka dia masih dapat dinyatakan sebagai periwayat yang *dâbith*, tetapi apabila kesalahan itu sering terjadi, maka periwayat yang bersangkutan tidak lagi disebut sebagai periwayat yang *dâbith*.[96]

Dalam perkembangan studi hadits, para kritikus hadits dalam melakukan verifikasi penyandaran hadits kepada Nabi Muhammad,

---

[94] Al-Sâlih, *'Ulûm al-Hadîts*, 128. Lihat juga al-Muthallib, *Tawthîq al-Sunnah*, 159.
[95] M. Syuhudi Ismail, *Kaedah kesahehan*, 120.
[96] *Ibid.,* 121.

tidak hanya meneliti sanad, tetapi juga matan. Menurut Kamarudin Amin, ini berdasarkan kenyataan bahwa terdapat sejumlah matan yang tidak dapat disandarkan kepada Nabi meskipun sanadnya tepercaya, dengan kata lain sanad yang *thiqqah* tidak harus berarti matannya juga tepercaya.[97] Lebih lanjut, Kamarudin Amin menegaskan bahwa dengan kritik matan, kesalahan yang diperbuat oleh seorang periwayat dapat dikontrol dan penilaian seorang kritikus terhadap sebuah hadits dapat diverifikasi. Di samping itu, para periwayat dapat dinilai *thiqqah* atau sebaliknya hanya setelah menguji riwayat mereka dan meneliti matannya.[98]

Para ulama hadits telah banyak menerangkan tanda-tanda yang berfungsi sebagai tolok ukur untuk matan yang sahih. Sebagian ulama hadits mengemukakan tanda-tanda tersebut sebagai tolok ukur untuk meneliti apakah suatu hadits berstatus palsu ataukah tidak palsu. Ulama hadits memang tidak menjelaskan urutan penggunaan butir-butir tolok ukur yang dikemukakan, hal itu dapat dimengerti karena persoalan yang perlu diteliti pada berbagai matan memang selalu tidak sama.[99]

Al-Khathîb al-Baghdadî, misalnya, menetapkan bahwa suatu hadits dinyatakan *maqbûl* atau *shâhîh* apabila memenuhi tolok ukur sebagai berikut: a) Tidak bertentangan dengan akal sehat; b) Tidak bertentangan dengan hukum Al-Qur'an yang *muhkam;* c) Tidak bertentangan dengan hadits mutawatir; d) Tidak bertentangan dengan amalan yang telah menjadi kesepakatan ulama masa lalu; e) Tidak bertentangan dengan dalil yang pasti; f) Tidak bertentangan dengan hadits ahad yang dinilai sahih yang lebih kuat.[100]

---

[97] Kamarudin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadits*, 56.

[98] *Ibid.*, 57.

[99] M. Syuhudi Ismail, *Metodologi*, 126.

[100] Al-Khathîb al-Baghdadî, *al-Kifâyah fi 'Ilm al-Riwâyah* (Mesir: Maktabah al-Sa'âdah, t.t.), 206-207. Lihat juga M. Syuhudi Ismail, *Metodologi*, 126.

Dalam hubungannya dengan tolok ukur untuk meneliti hadits palsu, para ulama berbeda pendapat. Ibnu al-Jawzî misalnya, mengemukakan tolok ukur dengan pernyataanya yang singkat, yaitu "setiap hadits yang bertentangan dengan akal ataupun berlawanan dengan ketentuan pokok agama, maka ketahuilah bahwa hadits tersebut adalah hadits palsu".[101]

Menurut jumhur ulama, tanda-tanda matan hadits yang palsu adalah sebagai berikut.

a. Susunan bahasanya rancu, Nabi sangat fasih dalam berbahasa Arab dan memiliki gaya bahasa yang khas, mustahil menyabdakan dengan gaya bahasa yang rancu tersebut.

b. Kandungan pernyataanya bertentangan dengan akal sehat dan sangat sulit diinterpretasikan secara rasional.

c. Kandungan pernyataanya bertentangan dengan tujuan pokok ajaran Islam.

d. Kandungan pernyataannya bertentangan dengan sunnah Allah.

e.Kandungan pernyataanya bertentangan dengan fakta sejarah.

f. Kandungan pernyataanya bertentangan dengan petunjuk Al-Qur'an ataupun hadits mutawatir yang telah mengandung petunjuk secara pasti.

g. Kandungan pernyataannya berada di luar kewajaran dari petunjuk umum ajaran Islam.[102]

---

[101]Ibnu al-Jawzî, *Kitâb al-Mawdu'ât*, Vol. I (Beirut: Dâr al-Fikr, 1983), 106. Lihat juga M. Syuhudi Ismail, *Metodologi*, 127.

[102]M. Syuhudi Ismail, *Metodologi*, 128. Lihat juga al-Sâlih, *'Ulûm al-Hadîts*, 264-266. Lihat juga Mushthafâ al-Siba'î, *al-Sunnah wa Makânatuhâ fî Tashrî' al-Islâmî* (t.tp. : al-Dâr al-Qawmîyah, 1996), 96 - 100.

Dari tolok ukur yang ada, Salâh al-Dîn al-Adhlabî menyimpulkan bahwa ada empat macam tolok ukur penelitian matan:[103]

a. Tidak bertentangan dengan Al-Qur'an.

b. Tidak bertentangan dengan hadits yang lebih kuat.

c. Tidak bertentangan dengan akal sehat, indera, dan sejarah.

d. Susunan pernyataannya menunjukkan ciri-ciri sabda kenabian.

Tradisi analisis secara seksama dan membandingkan versi-versi hadits, dalam kajian studi hadits modern, dikenal dengan istilah *isnâd cum matn analisys*. Tradisi ini menunjukkan sering terjadinya penambahan-penambahan yang dibuat oleh periwayat hadits, baik yang dipercaya maupun tidak. Tradisi kritik matan ini sebenarnya bukanlah hal baru dalam tradisi ilmu hadits. Pada masa sahabat, tradisi kritik antarsahabat telah menjadi hal yang biasa.

C. Problematika *'Adâlah* pada Masa Nabi Muhammad dan Sahabat

Seperti telah penulis jelaskan sebelumnya, tidak ada data pasti berapa jumlah sahabat pasca wafatnya Nabi. Jalâl al-Dîn al-Suyûtî dalam kitab *Tadrîb al-Râwî* menyatakan bahwa menurut al-'Iraqî, lebih dari seratus ribu orang telah melihat Nabi dan mendengarkan hadits darinya. Dalam riwayat yang lain, al-'Iraqî meriwayatkan dari al-Sajî di mana al-Sajî meriwayatkan dari al-Syâfi'î, bahwa ketika Nabi wafat, populasi orang Islam saat itu berjumlah sekitar enam puluh ribu orang, tiga puluh ribu orang berada di Madinah dan sisanya berada di pelosok luar Madinah.[104] Akan tetapi, tidak

---

[103]Al-Adhlabî, *Manhaj Naqd al-Matn* (Beirut: Dâr al-Âfaq al-Jadîdah, 1983), 238. Lihat juga M. Syuhudi Ismail, *Metodologi*, 129.

[104]Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Tadrîb al-Râwî*, Vol. II (t.tp. : Dâr Tayyibah, t.t.), 681

semua sahabat Nabi tersebut tercatat dan terekam jejaknya. Ibnu Hajar al-'Asqalânî dalam kitabnya *al-Ishâbah fî Tamyîz al-Shahâbah*, hanya mencatat sepuluh persen dari jumlah sahabat, atau 11.026 orang saja. Ini berarti ada ribuan sahabat yang tidak terekam dan tercatat sejarahnya.[105] Dari sebelas ribu dua puluh enam sahabat yang tercatat tersebut, hanya sekitar seribu lima ratus enam puluh lima sahabat atau 1,37% saja yang terlibat dalam periwayatan hadits dari jumlah seluruh sahabat. Selebihnya, sekitar sembilan ribu empat ratus enam puluh satu sahabat yang tercatat dalam *al-Ishâbah fî Tamyîz al-Shahâbah* tidak meriwayatkan hadits dari Nabi. Bahkan, menurut data yang berhasil penulis himpun, dalam *al-kutub al-tis'ah*, jumlah sahabat yang meriwayatkan hadits hanya 1.046 sahabat, atau sekitar 0,91% dari jumlah seluruh sahabat atau 9,4% dari seluruh sahabat yang terekam dalam *al-Ishâbah fî Tamyîz al-Shahâbah*. Adapun hadits yang ada dalam *al-kutub al-tis'ah* berjumlah 72.469 hadits. Sepuluh di antara 1.046 sahabat meriwayatkan hadits dalam jumlah besar, yang biasa disebut *al-mukaththirûn fî al-hadîs*. Abû Hurairah meriwayatkan 8.740 hadits, 'Âisyah bt. Abî Bakr meriwayatkan 5.965 hadits, 'Abd Allâh b. 'Umar meriwayatkan sekitar 5.603 hadits, Ânas b. Mâlik meriwayatkan 4964 hadits, 'Abd Allah b. 'Abbâs meriwayatkan 4.848 hadits, Jâbir b. 'Abd Allah meriwayatkan 3.035 hadits, Sa'd b. Mâlik meriwayatkan 2.066 hadits, 'Abd Allah b. Mas'ûd meriwayatkan 2.022 hadits, 'Abd Allah b. 'Amr b. al-'Âsh meriwayatkan 1.315 hadits, 'Alî b. Abî Thâlib meriwayatkan sebanyak 1.598 hadits, sedangkan 'Umar b. al-Khaththâb meriwayatkan 1.158 hadits.[106]

---

[105] Ali Umar al-Habsyi, *Dua Pusaka Nabi Saw., Al-Qur'an dan Ahl al-Bait: Kajian Otentik Pasca Kenabian* (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002), 372.

[106] Lihat *Mausû'ah al-Hadîts al-Syarîf al-Kutub al-Tis'ah* (Beirut: Global Islamic Software Company, 1995).

Berkaitan dengan kaidah *'adâlah al-shahâbah*, apakah pada masa Nabi dan masa sahabat, sahabat Nabi sama sekali tidak mempunyai cacat, sehingga tidak diperbolehkan meneliti mereka, ataukah kaidah "*kull al-shahâbah hum 'udûl*" hanya sebuah doktrin belaka yang tidak sesuai dengan fakta sejarah. Sebelum masuk ke pembahasan yang lebih mendalam, akan didiskusikan dulu sebuah hadits yang sangat populer dikalangan ahli hadits, yaitu hadits berikut.

حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ، حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُبَيْدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبِيعَةَ، عَنِ الْمُغِيرَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنَّ كَذِبًا عَلَيَّ لَيْسَ كَكَذِبٍ عَلَى أَحَدٍ، مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

Abû Nu'aim telah menceritakan kepada kita, Sa'îd b. 'Ubayd telah menceritakan kepada kita, dari 'Alî b. Rabî'ah dari al-Mughîrah, ia berkata: sungguhnya saya telah mendengar dari Nabi Muhammad, ia bersabda: "Sesungguhnya kebohongan atas diriku berbeda dengan kebohongan atas seseorang. Barang siapa dengan sengaja telah berbohong atas namaku, maka ia telah mengambil tempat di neraka."[107]

Pertanyaan yang muncul terhadap hadits di atas, adalah apakah *matn* hadits tersebut bermakna prediktif atau menjelaskan realitas perilaku sahabat yang ada pada masa Nabi Muhammad? Mushthafâ al-Siba'î, menjelaskan hadits di atas sebagai hadits yang bermakna prediktif, artinya tidak mungkin terjadi kebohongan di

[107]Al-Bukhârî, *Sahîh Al-Bukhâriy, Kitâb al-'Ilm, Bâb Ithm Man Kadhdhaba 'Alâ al-Nabiy*, hadits nomor 110, *Kitâb al-Janâ'iz, Bâb Ma Yukrah min al-Niyâhah 'alâ al-Mayyit*, hadits nomor 1.291, *Kitâb Ahâdîth al-Anbiyâ', Bâb Ma Dhukira 'an Banî Isrâ'îl*, hadits nomor 3.461, *Kitâb al-Adab, Bâb Man Sumiya bi Asmâ' al-Anbiyâ'*, hadits nomor 6.197. Lihat juga Muslim, *Sahîh Muslim, Muqaddimah al-Imâm Muslim, Bâb fî al-Takhdhîr min al-Kidhb*, hadits nomor 3, *Kitâb al-Zuhd wa al-Raqâ'iq, Bâb al-Tathabbut fî al-Hadîts wa Hukm fî Kitâbah al-Hadîts*, hadits nomor 72.

antara sahabat Nabi Muhammad. Sehingga, makna hadits itu bukan "barang siapa yang *telah* berbohong atas namaku", tetapi berubah menjadi "barang siapa yang *hendak* berbohong atas namaku". Lebih tegas lagi, al-Sibâ'î menjelaskan bahwa hadits ini merupakan peringatan bagi umatnya, Nabi tidak menjelaskan telah terjadi kebohongan dalam diri sahabat-sahabat yang ada di sekitarnya. Hal ini disampaikan Nabi Muhammad, supaya sunah-sunahnya dapat tersampaikan kepada generasi-generasi berikutnya tanpa adanya distorsi, dan merupakan dosa besar apabila terjadi kedustaan dan menempatkan pendusta itu pada neraka. [108]

Pemaknaan hadits yang disampaikan al-Sibâ'î terhadap hadits di atas akan mendapatkan masalah ketika *matn* hadits di atas dibandingkan dengan *matn* hadits berikut yang disampaikan oleh Muhammad 'Abduh:

وقد فشت للكذب فاشية على الدين المحمدي في قرونه الأولى حتى عرف ذلك في عهد الصحابة رضي الله عنهم , بل عهد الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم في حياته حتى خطب في الناس قائلاً: أيها الناس قد كثرت عليَّ الكذابة ألا من كذب عليَّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار أو كما قال

> Telah tersebar luas kebohongan terhadap agama Muhammad pada masa-masa awal, sehingga hal tersebut sudah diketahui pada masa sahabat, bahkan masa kebohongan terhadap Nabi Muhammad Saw. telah terjadi pada masa hidupnya, sampai suatu ketika Nabi berkhutbah seraya bersabda: "Wahai manusia, telah banyak kebohongan terhadapku. Ingatlah! Barang siapa dengan sengaja berbohong atas namaku, maka ia telah mengambil tempat di neraka."[109]

---

[108]Musthafâ al-Sibâ'î, *al-Sunnah wa Makânatuhâ fî al-Tashrî' al-Islâmî* (Kairo: t.p., 1961), 215-218.

[109]Muhammad 'Abduh, "Kutub al-Maghâzî wa Ahâdîth al-Qashshâsîn", dalam Majalah al-Manâr, Vol. III, Shawal 1.318 H, 785.

Pernyataan 'Abduh di atas menunjukkan bahwa telah terjadi kebiasaan berdusta sejak masa awal Islam yang dilakukan oleh para sahabat Nabi Muhammad. Disamping itu, secara kebahasaan, hadits من كذب عليَّ menggunakan kata kerja (*fi'l*) *mâdhî*, di mana dalam terminologi bahasa Arab, kata kerja ini menunjukkan masa lampau. Ini berarti bahwa pemaknaan "telah kerjadi kedustaan atas diriku" juga tidak dapat disalahkan dari aspek tata bahasa.

Di samping persoalan landasan teologis di atas, para sahabat Nabi tidak begitu saja menerima riwayat yang disampaikan sahabat yang lain, bahkan menjadi hal yang biasa, beberapa sahabat yang sangat dekat dengan Nabi menolak riwayat sahabat yang lain.

Salah satu kasus yang menarik untuk menggambarkan problem di atas adalah kasus 'Âishah. Ibn Qutaybah menyatakan bahwa 'Âishah merupakan orang yang paling penuh semangat diantara para sahabat yang mengingkari Abû Hurairah, karena keduanya berhubungan dekat satu sama lain selama bertahun-tahun.[110] Mungkin, karena hubungan yang begitu dekat, 'Âishah sangat memahami karakter Abu Hurairah. Hadits-hadits yang diingkari oleh 'Âishah adalah hadits berikut.

Pertama:

مَنْ أَصْبَحَ جُنُبًا، فَلَا صَوْمَ لَهُ

Barangsiapa bangun di pagi hari (selama bulan Ramadan) dalam keadaan hadas besar, maka puasanya sia-sia.[111]

Hadits di atas mempunyai banyak versi, tetapi intinya sama dan 'Âishah selalu menyampaikan kebiasaan Nabi Muhammad,

---

[110]Lihat Ibn Qutaybah, *Ta'wîl Mukhtalif al-Hadîts*, di Tahqîq oleh Muhammad 'Abd al-Rahîm (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995), 48.

[111]Abû Bakr b. Abî Syaybah, *al-Kitâb al-Musannaf fî al-Ahâdîth wa al-Athâr*, Vol. II (al-Riyâdh: Maktabah al-Rusyd, 1409 H), 330.

bahwa ketika Nabi berhadas besar tanpa bermimpi pada bulan Ramadan dan masuk waktu Subuh, Nabi mandi besar dan meneruskan puasanya. Tentu apa yang disampaikan 'Âishah ini bertentangan dengan apa yang disampaikan Abu Hurairah.

Ketika 'Âishah memberikan pernyataan yang berbeda dengan apa yang disampaikan oleh Abu Hurairah, bahkan Umm Salamah juga mendukung pernyataan 'Âishah, Abu Hurairah berkilah bahwa apa yang ia sampaikan tidak didengarnya langsung dari Nabi, tetapi dari al-Fadl b. 'Abbâs. Menurut al-Bazar, di dalam *Musnad*-nya, Abu Hurairah hanya meriwayatkan hadits ini dari al-Fadl b. 'Abbâs. Adapun al-Nasâ'î menyatakan bahwa Abû Hurairah menerima hadits ini dari Usâmah b. Zayd. Perlu juga disampaikan di sini bahwa al-Fadl b. 'Abbâs dan Usâmah b. Zayd adalah sahabat yang banyak meriwayatkan hadits. Berikut ini data hadits yang diriwayatkan oleh keduanya, dalam *al-kutub al-tis'ah*.

Nama Periwayat	*Sahih al-Bukhari*	*Sahih Muslim*	*Sunan Abi Dawud*	*Sunan al-Tirmidzi*	*Sunan al-Nasa'i*	*Sunan Ibn Majah*	*Musnad Ahmad*	*Sunan al-Darimi*	*Muwatta' Malik*
Usamah b. Zaid	47	35	12	8	21	13	92	7	4
Al-Fadl b. 'Abbas	6	5	3	3	15	2	45	5	-

Keterangan: Angka-angka dalam tabel menunjukkan jumlah matan hadits yang diriwayatkan.

Jika benar bahwa riwayat Abû Hurairah ini dari al-Fadl b. 'Abbâs dan Usâmah b. Zayd dari Nabi maka kritik 'Âishah sebenarnya tidak berhenti pada Abû Hurairah, tetapi kredibilitas al-Fadl b. 'Abbâs dan Usâmah b. Zayd juga dipertanyakan.

Kedua:

قَالَ: أَبُوْدَاوُدَ الطيالسي عَن مُسْنَده حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْن راشد عَن مكحول قَالَ: قِيْلَ لعَائِشَةَ إِن أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُوْل قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الشؤم فِي ثَلَاثَة فِي الدار والْمَرْأَة والفرس

> Berkata Abû Dâwud al-Tayâlisî dari *Musnad*-nya, telah menceritakan kepada kita Muhammad b. Râshid dari Makhûl, ia berkata: di katakan kepada 'Âishah: sesungguhnya Abû Hurairah berkata: telah bersabda Nabi Muhammad: "Nasib buruk ada pada tiga hal : di dalam rumah, seorang perempuan dan tunggangan."[112]

Mendengar hadits di atas, 'Âishah sangat marah, kemudian berkata: "Demi Dzat yang telah menurunkan Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad, ia tidak berkata: "Nasib buruk ada pada perempuan, tunggangan, dan rumah." Lalu 'Âishah membacakan Surat al-Hadîd (57) ayat 22.

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ

> Tidak ada kemalangan yang menimpa di bumi ini, atau atas dirimu kecuali itu ada dalam sebuah kitab, sebelum kami menciptakannya, sesungguhnya hal tersebut bagi Allah sangatlah mudah.

Walaupun ada beberapa pemikir yang mengkritik hadits di atas, karena diriwayatkan oleh Qatâdah, kritik tersebut tampaknya kurang berarti. Sebab Qatâdah banyak dinilai kritikus hadits dapat dipercaya. Ibn Abî Hâtim menyatakan bahwa Qatâdah sangat dapat dipercaya,[113] Ibn Hajar menyatakan bahwa Qatâdah dapat dipercaya dan memiliki daya ingat yang tinggi[114] dan al-Bukhârî juga memberikan pujian kepada Qatâdah.[115]

---

[112]Abû Dâwûd al-Tayâlisî, *Musnad Abû Dâwûd al-Tayâlisî*, Vol. III (Mesir: Dâr Hijr, 1999) 124. Makna hadits di atas adalah jika ada di antara kamu mempunyai istri yang kamu tidak suka bergaul dengannya, yang mandul, atau yang buruk lidahnya; atau rumah yang kamu tidak suka menempatinya, karena lingkungannya yang tidak baik; atau binatang tunggangan yang kamu tidak suka menaikinya untuk berperang, hendaknya kamu tinggalkan saja, dengan menceraikan istri, meninggalkan rumah, atau menjual binatang tunggangan.

[113]Ibnu Abî Hâtim, *Kitâb al-Jarh wa al-Ta'dîl*, Vol. III, 133.

[114]Ibnu Hajar al-Asqalânî, *Tahdhîb al-Tahdhîb,* Vol. VIII, 355.

[115]Al-Bukhârî, *Kitâb al-Târîkh al-Kabîr*, Vol. IV, 185

Dengan berbagai kejadian di atas, dan realitas sejarah yang menunjukkan bahwa di antara para sahabat telah terjadi saling kritik maka Khalifah Abû Bakr, dalam usaha menjaga otentisitas sanad dan otentisitas hadits Nabi Muhammad, ia menuntut adanya persaksian (*syahâdah*) terhadap riwayat yang disampaikan.[116] Abû Bakr selalu bertanya kepada para sahabat tentang perbuatan Nabi terhadap sesuatu yang mungkin ia tidak mengetahuinya dan bila ada jawabannya, harus diketahui pula persaksiannya. Sebuah riwayat menjelaskan tentang persoalan ini, yaitu:

عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ خَرَشَةَ، عَنْ قَبِيصَةَ بْنِ ذُؤَيْبٍ؛ أَنَّهُ قَالَ: جَاءَتِ الْجَدَّةُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا فَقَالَ لَهَا أَبُو بَكْرٍ: مَا لَكِ فِي كِتَابِ اللهِ شَيْءٌ. وَمَا عَلِمْتُ لَكِ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم، شَيْئاً. فَارْجِعِي حَتَّى أَسْأَلَ النَّاسَ فَسَأَلَ النَّاسَ. فَقَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ: حَضَرْتُ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم، أَعْطَاهَا السُّدُسَ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: هَلْ مَعَكَ غَيْرُكَ؟ فَقَامَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ الْأَنْصَارِيُّ، فَقَالَ مِثْلَ مَا قَالَ الْمُغِيرَةُ. فَأَنْفَذَهُ لَهَا أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ

Dari Ibn Shihâb, dari 'Utsmân b. Ishâq dari Qubayshah, sesungguhnya ia berkata: sesorang nenek telah datang kepada Abû Bakr, ia meminta hak warisnya. Kemudian Abû Bakr berkata: tidak ada bagian bagimu dalam al-Qur'an dan saya tidak mengetahui bagianmu dalam sunnah Nabi Muhammad. Kembalilah sampai saya bertanya kepada yang lain. Maka, Abû Bakr bertanya kepada sahabat lain. Kemudian al-Mughîrah b. Shu'bah berkata : saya telah menghadap kepada Nabi Muhammad dan Nabi memberikan hak kepadanya seper enam. Abû Bakr berkata: adakah seseorang bersamamu? Maka, berdirilah Muhammad b. Maslamah al-Anshâriy berkata seperti apa yang dikatakan oleh al-Mughîrah, baru kemudian Abû Bakr melaksanakan hal tersebut kepada nenek tadi.[117]

---

[116]Lihat juga al-Ramahurmuzî, *al-Muhaddis al-Fâshil*, 411-413.

[117]Lihat Mâlik, *Muwaththa' Mâlik, Kitâb al-Farâ'id, Bâb Mirâth al-Jaddah*, hadits nomor 953, al-Tirmidzî, *Sunan al-Tirmidhiy, al-Farâ'id 'an Rasûl Allah*, hadits nomor 2.026-2.027 dan Abû Dâwûd, *Sunan Abû Dâwûd, Kitâb al-Farâ'id*, hadits nomor 2.507.

Dalam periwayatan hadits, nama al-Mughîrah b. Shu'bah sangat dikenal. Ia banyak meriwayatkan hadits dari Nabi. Dalam *al-kutub al-tis'ah*, tercatat sebanyak 269 hadits yang telah diriwayatkannya. Perinciannya dapat dilihat pada tabel berikut.

Al-Mughirah b. Syu'bah	*Sahih al-Bukhari*	*Sahih Muslim*	*Sunan Abi Dawud*	*Sunan al-Tirmidzi*	*Sunan al-Nasa'i*	*Sunan Ibn Majah*	*Musnad Ahmad*	*Sunan al-Darimi*	*Muwatta' Malik*
	35	30	21	22	23	20	102	14	2

Keterangan: Angka-angka dalam tabel menunjukkan jumlah matan hadits yang diriwayatkan

Al-Mughîrah b. Shu'bah masuk Islam sebelum 'Umrah al-Hudaybiyyah, menyaksikan perjanjian al-Hudaybiyah dan Bay'ah al-Ridwân. al-Mughîrah b. Shu'bah juga menyaksikan peristiwa Yamamah, pembukaan kota Syam dan Iraq. Ia dipercaya oleh 'Umar, 'Utsmân, dan Mu'âwiyah menjadi penguasa di daerah Kuffah sampai ia meninggal dunia tahun 50 H. Dalam catatan Ibn Sa'd, Al-Mughîrah b. Shu'bah masuk dalam *Thabaqah* kedua dari sahabat Muhajirin.[118] Data-data ini menunjukkan bahwa al-Mughîrah b. Shu'bah bukanlah sahabat biasa, artinya ia merupakan salah satu sahabat yang terhormat. Kalau al-Mughîrah b. Shu'bah saja dibutuhkan seorang saksi dalam periwayatan dari Nabi, pertanyaan-nya adalah bagaimana terhadap sahabat yang lain yang dapat dikatakan sebagai sahabat biasa yang meriwayatkan hadits?

Ibn Qutaybah menjelaskan bahwa 'Umar menolak periwayatan orang yang banyak meriwayatkan, tetapi tidak disertai persaksian. Bahkan, 'Umar memerintahkan untuk menyedikitkan periwayatan hadits dari Nabi Muhammad. [119]

---

[118]Lihat Ibn Sa'd, *al-Thabaqah al-Kubrâ*, Vol. IV (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1410 H), 213-214.

[119]Lihat Ibnu Qutaybah, *Ta'wîl Mukhtalif al-Hadîts*, diTahqîq oleh Muhammad 'Abd al-Rahîm (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995), 48-49.

'Utsmân juga melakukan hal yang sama, bahkan dalam satu riwayat pernah diceritakan, pada saat khutbah, 'Utsmân pernah berkata bahwa seseorang tidak diperbolehkan meriwayatkan hadits yang tidak pernah didengar pada masa dua khalifah sebelumnya.[120]

'Alî b. Abî Thâlib juga melakukan hal yang sama dalam menerima riwayat hadits, bahkan ia mewajibkan bahwa setiap riwayat harus disertai sumpah bahwa periwayat tersebut memang benar-benar telah mendengar langsung dari Nabi. Sebuah riwayat menjelaskan sikap 'Alî b. Abî Thâlib dalam persoalan ini.

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ المُغِيرَةِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبِيعَةَ، عَنْ أَسْمَاءَ بْنِ الحَكَمِ الفَزَارِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ عَلِيًّا، يَقُولُ: إِنِّي كُنْتُ رَجُلًا إِذَا سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَدِيثًا نَفَعَنِي اللَّهُ مِنْهُ بِمَا شَاءَ أَنْ يَنْفَعَنِي بِهِ، وَإِذَا حَدَّثَنِي رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِهِ اسْتَحْلَفْتُهُ فَإِذَا حَلَفَ لِي صَدَّقْتُهُ

Qutaybah telah meriwayatkan kepada kita, ia berkata: Abû 'Awânah telah meriwayatkan kepada kita dari 'Utsmân dari 'Alî dari Asmâ', ia berkata: saya mendengar Ali berkata: sesungguhnya saya seorang lelaki, jika saya mendengar sebuah hadits dari Nabi Muhammad, maka semoga Allah memberikan manfaat, dan jika ada seseorang dari sahabatnya menceritakan dari Nabi, maka saya meminta sumpah, apabila ia bersumpah, maka saya membenarkannya.[121]

Dari fakta sejarah ini, maka wajar ketika Anas b. Mâlik, salah seorang sahabat Nabi yang mendefinisikan sahabat secara sangat ketat, yaitu seseorang yang tidak hanya melihat Nabi, tetapi juga

---

[120] 'Ajjâj al-Khathîb, *al-Sunnah Qabl al-Tadwîn* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1993), 97.

[121] Lihat al-Khathîb al-Baghdâdî, *al-Kifâyah*, 28. Perhatikan pernyataan 'Alî. Abî Thâlib yang diriwayatkan oleh al-Tirmidzî, Ahmad, dan Ibnu Mâjah. Lihat al-Tirimidhî, *Sunan al-Tirmidzî, Kitâb al-Salâh, Bâb mâ Jâ'a fî Salât 'Ind al-Tawbah*, hadits nomor 371. Ibnu Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah, Kitâb Iqâmah al-Salâh wa al-Sunnah fîh*, hadits nomor 1.385 dan Ahmad, *Musnad Ahmad, Kitâb Musnad al-'Ashrah al-Mubashshirîn bi al-Jannah*, hadits nomor 2.

bersahabat dalam arti yang sebenarnya. Para sahabat Nabi Muhammad yang begitu selektif dalam menerima periwayatan dari sahabat dimungkinkan secara teologis mereka telah menerima riwayat-riwayat dari Nabi Muhammad yang mengharuskan adanya seleksi di antara mereka. Al-Râmahurmuzî, misalnya, telah meriwayatkan hadits tentang hal tersebut, sebagai berikut.

حَدَّثَنَا الْحَضْرَمِيُّ، وَعُمَرُ بْنُ أَيُّوبَ قَالَا: ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَكَّارٍ، ثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ، قَاضِي حَلَبَ، عَنْ صَالِحِ بْنِ كَيْسَانَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ كَعْبٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَأْخُذُوا الْعِلْمَ إِلَّا عَنْ مَنْ تُجِيزُونَ شَهَادَتَه

Al-Hadramî dan 'Umar b. Ayûb telah menceritakan kepada kita, keduanya berkata: telah menceritakan kepada kita Muhammad, telah menceritakan kepada kita Hafsh dari Sâlih dari Muhammad b. Ka'b dari Ibn 'Abbâs, ia berkata: sesungguhnya Nabi Muhammad telah bersabda: "Janganlah kamu sekalian mengambil ilmu kecuali dari orang yang persaksiannya dapat dipertanggungjawabkan."[122]

D. Perumusan Kaidah Keadilan Sahabat

Dinamika kritik antar sahabat dan munculnya persyaratan penerimaan riwayat sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Khulafâ' al-Râshidûn mengindikasikan telah terjadi kekeliruan, kesalahan, dan pemalsuan terhadap hadits Nabi Muhammad sejak masa awal. Pendapat seperti ini setidaknya telah dikemukakan oleh Ahmad Amin dan Mahmud Abu Rayyah. Pertanyaan yang muncul adalah kapan dan siapa perumus kaidah '*adâlah al-shahâbah*? Pelacakan terhadap perumus kaidah ini merupakan persoalan yang tidak mudah dipecahkan, mengingat kitab-kitab yang berkaitan dengan ilmu hadits muncul agak belakangan. Al-Râmahurmuzî,

[122]al-Râmahurmuziy, *al-Muhaddis al-Fâshil,* 411.

yang dianggap sebagai peletak dasar ilmu *mushthalâh al-hadîts*, di dalam kitab *al-Muhaddith al-Fâsil bayn al-Râwî wa al-Wâ'î*, juga belum membahas secara spesifik terhadap persoalan *'adâlah al-shahâbah*.

Pada masa tabi'in, diskusi-diskusi tentang *'adâlah al-shahâbah* tampaknya belum muncul. Seleksi ketat terhadap otentisitas sanad yang mencakup seluruh periwayat dilakukan oleh para tabi'in. Muhammad b. Sîrîn[123] misalnya menyatakan:

إن هذا العلم دين فانظروا عن دين تأخذون دينكم

Sesungguhnya ilmu ini adalah agama, maka perhatikanlah dari siapa kamu mengambilnya untuk agamamu.

Kalau diperhatikan pernyataan Muhammad b. Sîrîn di atas, tampak jelas bahwa semua periwayat yang ada dalam rangkaian sanad harus diperiksa, apakah periwayat tersebut layak dipercaya atau tidak untuk menyampaikan hadits Nabi Saw.

---

[123]Muhammad b. Sîrîn al-Anshârî, seorang ahli fikih yang zuhud dan tekun beribadah, ayahnya bekas sahaya Anas b. Mâlik yang membelinya dari Khâlid b. al-Walîd yang menawannya di 'Ain al-Tamr di gurun pasir Irak dekat al-Anbar. Sebelumnya Anas menjanjikan kebebasan bagi budaknya itu bila Sirin membayar sejumlah uang. Sirin melunasinya dan bebaslah ia. Muhammad b. Sîrîn lahir dua tahun menjelang masa pemerintahan Utsman, ia sempat bertemu dengan 30 orang sahabat, tetapi tidak pernah melihat Abû Bakar dan Abû Dharr al-Ghifârî. Ia juga tidak mendengar langsung hadits dari Ibn 'Abbâs atau Abû Darda' atau 'Imrân b. Husain, atau 'Âisyah. Namun, ia meriwayatkan dari beberapa haditst musnad dari Zayd b. Thâbit, Anas b. Mâlik, Abû Hurairah, Hudhaifah b. al-Yaman, dan beberapa lainnya. Diantara orang yang meriwayatkan dari Ibn Sîrîn adalah al-Sha'bî, al-Auza'î, 'Âshim al-Ahwal, Mâlik b. Dînâr, dan Khâlid. Hishâm b. Hisan berkata tentangnya, "Dia orang paling jujur yang pernah aku jumpai." Abu Awanah menambahkan "Aku pernah melihat Muhammad b. Sîrîn dan tak seorangpun melihatnya tanpa sedang berzikir kepada Allah." Dan, komentar Abu Sa'ad adalah "Dia dipercaya memang teguh amanat, tinggi kedudukannya dan banyak ilmunya." Ia wafat pada 110 H. Ibnu Hajar al-'Asqalâniy, *Tahdhîb al-Tahdhîb*, Vol. IX, 214-217.

Pada masa berikutnya, Abû 'Amr al-Auza'î[124] seorang *tâbi'în*, juga memberikan pernyataan yang hampir sama tetapi dengan lafal yang berbeda.

ما ذهاب العلم إلا ذهاب الإسناد

Ilmu pengetahuan tidak hilang kecuali sanadnya telah hilang

Pernyataan Abû 'Amr di atas sesuai dengan pernyataan Muhammad b. Sîrîn, bahwa sanad ini sangat penting untuk diteliti, dan ia tidak membatasi hanya pada tabi'in ke bawah, artinya sahabat juga masuk dalam kategori periwayat yang harus diteliti.[125] Pendapat ini sesuai dengan pernyataan Sufyân al-Thawrî[126] seorang *atbâ' tâbi'în* yang menegaskan pentingnya sanad.

---

[124]Nama sebenarnya adalah Abû 'Amr 'Abd al-Rahmân b. 'Amr al-Shâmî al-Dimasqî. Ia seorang ahli fikih di Syam di masanya. Dilahirkan pada tahun 88 H. Penduduk Syam dan Maghribi bermazhabkan kepadanya sebelum bermazhab dengan Malik. Seorang ulama *atbâ' tâbi'în*, menerima hadits dari golongan tâbi'în, yaitu 'Atha' b. Abî Rabâh, Qatadah, Nâfi', al-Zuhrî, Yahyâ b. Abî Katsîr dan yang lainnya. Di antara muridnya adalah Sufyân, Mâlik, Shu'bah, Ibn Mubârak, dan yang lainnya. Para ulama sepakat bahwa al-Auza'î seorang yang tinggi ilmunya dalam bidang hadits dan fikih. 'Abd al-Rahman b. Mahdy berkata, *"Tidak ada seorang alim tentang Sunnah di Syam melainkan al-Auza'iy"*. Huqal berkata, *"Al-Auza'iy telah menjawab 1000 masalah dari pertanyaaan-pertanyaan dan para ulama mengakui ketinggian ilmunya."* Ia wafat pada tahun 157 di Beirut.

[125]Verifikasi terhadap sumber informasi ini sebenarnya pernah diajarkan oleh Nabi. Hal ini terjadi ketika seorang laki-laki datang kepada suatu kaum di Madinah, ia mengaku diperintah Nabi untuk menikahi seorang perempuan dari kaum tersebut, akan tetapi setelah dilakukan verifikasi kepada Nabi terbukti bahwa seorang laki-laki tersebut telah berdusta. Lihat al-Adhlabî, *Manhaj naqd al-Matn 'Ind 'Ulamâ al-Hadîts al-Nabâwî* (Beirut: Dâr al-Afaq al-Jadîdah, 1983), lihat juga M. Abû Rayyah, *Adwâ' 'alâ al-Sunnah al-Muhammadiyah*, 65-66.

[126]Abû 'Abd Allah Sufyân b. Sa'îd b. Masrûq al-Kûfî, ia seorang *al-Hâfiz al-Dâbit*h. Ia lahir di Kufah pada tahun 97 H. Ia cermat dalam periwayatan hadits sehingga Shu'bah b. al-Hajjâj, Sufyân b. 'Uyainah, dan Yahyâ b. Ma'în menjulukinya "*Âmir al-Mu'minîn fî al-Hadîts*". Al-Khathîb al-Baghdâdiy berkata, "Sufyân adalah salah seorang diantara para imam kaum muslimin dan salah seorang dari pemimpin agama. Kepemimpinannya disepakati oleh para ulama, sehingga tidak perlu lagi pengukuhan terhadap ketelitian, hafalan." 'Abd Allah b. Mubarak berkata, "Aku telah mencatat dari 1.100 orang guru dan aku tidak pernah mencatat dari seseorang yang keutamaannya melebihi Sufyan." Namun, ada diantara ulama meriwayatkan dari Ibn Mubarak bahwa Sufyân al-Thawrî terkadang meriwayatkan hadits *Mudallis*. Al-Thawrî wafat di Basrah pada tahun 161 H.

الإسناد صلاح المؤمنين وهو سنة مؤكدة

Isnad adalah senjata orang mukmin dan tradisi yang sangat kuat

Menurut sumber yang di peroleh penulis, generasi tabi'inlah yang memproteksi kritik terhadap sahabat. Ia adalah Imam Mâlik b. Anas.[127] Ia menyatakan bahwa barangsiapa yang mencela salah satu sahabat Nabi, dia bukanlah termasuk dalam bagian kebenaran.[128]

Dalam *Muqaddimah kitab al-Muwatha'*, setelah Mâlik b. Anas membaca Surat al-Fath (48) ayat 29,

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ

Muhammad itu adalah utusan Allah dan orang-orang yang bersama dengan dia adalah keras terhadap orang-orang kafir, tetapi berkasih sayang sesama mereka, kamu lihat mereka rukuk dan sujud mencari karunia Allah dan keridaan-Nya, tanda-tanda mereka tampak pada muka mereka dari bekas sujud. Demikianlah sifat-sifat mereka dalam Taurat dan sifat-sifat mereka dalam Injil, yaitu seperti tanaman yang mengeluarkan tunasnya maka tunas itu menjadikan tanaman itu kuat lalu menjadi besarlah dia dan tegak lurus di atas pokoknya. Tanaman itu menyenagkan hati penanam-penanamnya karena Allah hendak menjengkelkan hati orang-orang kafir.

Kemudian Malik menyatakan:

من أصبح في قلبه غيظ على أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد أصابته الآية

---

[127]Nama lengkapnya Abû 'Abd Allah Mâlik b. Anas b. Mâlik b. Abî Amir b. 'Amr b. al-Harîth b. Ghaiman. Imam Mâlik dilahirkan di Madinah al-Munawwarah. dilahirkan pada 94 H. Ibn Khalikan dan yang lain berpendapat bahwa Imam Mâlik dilahirkan pada 95 H. Sedangkan, Imam al-Dhahabî meriwayatkan Imam Malik dilahirkan 90 H.

[128]Ibn Hajar al-Asqalânî, *al-Ishâbah*, Vol. I, 22-23.

> Barangsiapa yang dalam hatinya ada rasa marah terhadap salah satu sahabat Nabi Muhammad Saw., maka ayat di atas ditujukan kepadanya.[129]

Selanjutnya Malik b. Anas juga menyatakan:

من انتقص أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فليس له في الفيء شيء

> Barangsiapa mencela salah satu sahabat Nabi Muhammad Saw., maka sedikit pun ia tidak mendapatkan bagian sesuatu.[130]

Barangkali sikap pembelaan yang sedemikian kuat terhadap sahabat dari Mâlik b. Anas berkaitan erat dengan perkembangan pengertian sahabat. Sebagaimana dibahas pada sub-bab sebelumnya, bahwa generasi sahabat dan tabi'in sangat ketat dalam memberikan definisi terhadap sahabat. Anas b. Malik misalnya, mendefinisikan sahabat sebagai orang yang bukan saja pernah melihat Nabi, melainkan juga "bersahabat" dengan Nabi. Definisi Anas b. Mâlik ini menyebabkan orang-orang yang sekadar melihat Nabi tidak dianggap sebagai sahabat. Dia mengetahui siapa saja yang pernah dekat dengan Nabi selama Nabi hidup dan akibatnya dia juga harus sadar bahwa dia memang benar-benar sahabat terakhir yang masih hidup. Jadi, tidak akan ada keberatan serius terhadap kata-katanya ini.[131] Demikian juga definisi sahabat yang dikemukakan oleh Sa'îd b. Musayyab dan 'Âshim b. al-Ahwal, sehingga ketika Mâlik b. Anas ini mengemukakan pembelaan terhadap sahabat, dimungkinkan ini untuk beberapa sahabat saja, tidak untuk semua sahabat. Dan, sejak munculnya pernyataan Imam Mâlik tentang larangan mencela sahabat, kritik terhadap kredibilitas sahabat tidak seketat pada generasi sebelumnya.

---

[129] Mâlik b. Anas, *al-Muwaththa'*, kitab ini ditahqiq oleh Musthafa al-A'damî, Vol.I (al-Imarât: Muasasah Zaîdan, 2004), 254.

[130] *Ibid*.

[131] Fuad Jabali, *Sahabat Nabi: Siapa, Ke Mana, dan Bagaimana,* 45.

Salah satu murid utama Mâlik b. Anas, yaitu al-Shâfi'î, juga terindikasi mendukung terhadap pendapat gurunya, walaupun ia tidak mengungkapkan secara jelas. Misalnya, ketika ia menjelaskan tentang hadits Ahad, di dalam *al-Risâlah*, ia menuliskan:[132]

خبرُ الواحد عن الواحد حتى يُنْتَهَى به إلى النبي أو مَنْ انتهى به إليه دونه

> Berita seorang dari seorang sampai kepada Nabi atau orang di bawah Nabi yang juga sampai kepada Nabi.

Selanjutnya, al-Shâfi'î menegaskan bahwa berita yang sanadnya sampai kepada Nabi sama dengan berita yang sanadnya sampai kepada sahabat (مَنْ انْتُهِيَ به إليه), karena setiap dari mereka (مَنْ انْتُهِيَ به إليه) merupakan bukti atau hujjah bagi yang memberikan berita ataupun yang meriwayatkan dari mereka.[133]

Pernyataan tentang kredibilitas semua sahabat tidak perlu dipertanyakan, muncul secara tegas dapat dilihat dari penyataan Abû Zar'ah al-Râzî[134], di mana ia menyatakan barang siapa yang menjelek--jelekkan sahabat Nabi, maka ketahuilah sesungguhnya orang itu adalah orang zindiq.[135] Walaupun ada ulama pada masa sebelumnya juga melontarkan hal serupa, tetapi sifatnya hanya pembelaan kepada sebagian sahabat saja. Misalnya Sufyân al-Thawrî ketika ditanya tentang seorang yang mencela Abû Bakr

---

[132]Al-Shâfi'î, *al-Risâlah* (Mesir: Maktabah al-Halibî, 1940 M), 369.

[133]Teks lengkapnya sebagai berikut:

ويكونُ هكذا مَنْ فوقَه ممَّن حدَّثه، حتى يُنْتَهَى بالحديث مَوْصُولاً إلى النبي أو إلى مَنْ انْتُهِيَ به إليه دونه، لأنَّ كلَّ واحد منهم مثْبِتٌ لمن حدَّثه، ومثبت على من حدَّث عنه، فلا يُسْتَغْنَى في كل واحد منهم عمَّا وصفْتُ

[134]Nama lengkapnya 'Ubaid Allah b. 'Abd al-Karîm b. Yazîd b. Fârûq al-Qurashî al-Mahzûmî. Di antara guru-gurunya adalah Ahmad b. Hanbal, Muhammad b. Humaid al-Râzî dan lain-lain. Diantara muridnya adalah Muslim, al-Tirmidzî, Ibn Mâjah, dan lain-lain. Al-Nasâ'î menyatakan *thiqqah*, Abû Hatim menyatakan imam. Lahir tahun 260 dan wafat di Ray hari Senin dan dimakamkan hari Selasa bulan Dhu al-Hijjah tahun 264 H. Al-Mizzî, *Tahdhîb al-Kamâl*, Vol. 19, 102.

[135]Lihat Ibnu Hajar al-Asqalânî, *al-Ishâbah*, Vol. I, 22.

dan 'Umar, ia berkata, "Ia telah kafir kepada Allah." Kemudian ditanya, "Apakah kita menshalatinya (bila meninggal dunia)?" Beliau berkata: "Tidak, tiada kehormatan (baginya)...." Ahmad b. Hanbal berkata, "Aku tidak melihat dia (orang yang mencela Abû Bakr, 'Umar, dan 'Âisyah) itu orang Islam."

Imam al-Nawâwî,[136] ulama yang hidup pada masa setelah Abû Zar'ah al-Râzî menegaskan berdasarkan ijma' bahwa semua sahabat adil, baik yang terlibat fitnah maupun tidak.[137] Pernyataan senada juga dikemukakan oleh Ibn Salâh[138] yang menyatakan bahwa umat sepakat atas keadilan seluruh sahabat.[139] Al-Khathîb al-Bagdadî[140]

---

[136]Nama lengkapnya adalah Yahyâ b. Sharaf b. Murriy b. Hasan b. Husain b. Muhammad b. Jum'ah b. Hizam. Kunyahnya adalah Abû Zakariyyâ. Lahir pada sepuluh pertengahan bulan Muharram tahun 631 H. Wafat tanggal 24 Rajab 676 H, dalam usia 45 tahun.

[137]Al-Nawâwî, *al-Taqrîb wa al-Taysîr li Ma'rifat al-Sunan al-Bashîr al-Nadhîr fî Ushûl al-Hadîts* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, 1985), 92.

[138]Nama aslinya Taqî al-Dîn Abû 'Amr Uthmân b. 'Abd al-Rahmân b. 'Utsmân b. Mûsâ al-Kurdî al-Shahrazurî. Dilahirkan di Tanah Sharkhan, yaitu sebuah desa yang terletak dekat Shahrazur, kawasan Irbil di selatan Irak, pada tahun 577 H/ 1181 M. Di antara guru-gurunya adalah 'Ubaid Allah b. al-Samin, Nashr Allah b. al-Salamah, Mahmûd b. 'Alî al-Maushilî, di Baghdad ia berguru kepada Abî Ahmad b. Sukainah dan Abî Hafsh b. Thabarzad. Di Hamadan ia belajar dari Abî al-Fadhl b. al-Mu'azzam. Di Naisabur ia berguru Abî al-Fath Manshûr b. 'Abd al-Mun'im b. al-Furawî, Muayyid b. Muhammad b. 'Alî al-Tusî, Zainab bt. Abî al-Qâsim al-Sha'riyyah. Di antara murid-muridnya adalah Fakhr al-Dîn 'Umar al-Karjî, Majd al-Dîn b. al-Muhtâr, Taj al-Dîn 'Abd al-Rahmân, Zayn al-Dîn al-Faraqî, Shihâb al-Dîn al-Jaurî, dan lain sebagainya. Ia wafat tahun 643 H.

[139]Ibnu al-Salâh, *Muqaddimah Ibnu al-Salâh*, ditahqîq oleh Nûr al-Dîn 'Ithr (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'ashir, 1986), 294.

[140]Nama lengkapnya adalah Imâm Abû Bakr Muhammmad Ahmad b. 'Alî b. Thâbit, atau lebih populer dengan sebutan "al-Khathîb al-Baghdâdî," seorang penulis yang produktif, di antara karyanya yang paling terkenal adalah *Târîkh al-Baghdâd*. Dilahirkan pada tahun 392 H di Irak. Ibn Makula menuturkan, "Abû Bakr al-Khathîb adalah tokoh terkemuka terakhir yang kami akui kepakaran, hafalan, keakuratan, dan ked*abitan*nya tentang hadits-hadits Nabi, juga kelihaiannya dalam mengetahui *'illat-'illat* dan sanad-sanadnya, serta pengetahuannya akan *shahîh, gharîb, ahad, munkar,* atau *matrûk*-nya sebuah hadits." Meninggal dunia pada tahun 463 H.

menyatakan bahwa keadilan para sahabat tidak perlu dipertanyakan lagi karena sudah dijamin oleh Allah dan Nabi Muhammad Saw.[141] Lebih lanjut al-Khathîb al-Baghdâdiy menjelaskan bahwa semua periwayat dibawah sahabat sampai pada periwayat terakhir hadits harus dilihat keadilannya kecuali sahabat yang meriwayatkan langsung dari Nabi Saw.[142]

Ulama hadits pada masa berikutnya, dan pendapat ini banyak menjadi rujukan ulama hadits pada masa sesudahnya, adalah Ibn Hajar al-Asqanlanî, ia menegaskan bahwa *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah s*epakat bahwa semua sahabat Nabi adil.[143]

Pemikiran perumusan kaidah *'adâlah al-shahâbah* pada masa klasik bukan berarti tanpa masalah. Tantangan yang mereka hadapi terutama dari kaum Mu'tazilah, karena pada masa klasik, eksistensi kaum Mu'tazilah sangat menonjol, sehingga ahli hadits klasik mengalami banyak kendala dalam menegakkan hadits sebagai bagian dari ajaran agama. Isu utama yang menjadi dasar perkembangan perumusan kaidah ini berpijak pada peristiwa-peristiwa politik yang terjadi pada masa sahabat. Dalam kasus terbunuhnya 'Utsmân misalnya, Wâshil b. 'Athâ' menyatakan, "Saya tidak tahu apakah 'Utsmân itu memang orang yang bersalah atau ia adalah korban pembunuhan dan pengkhianatan."[144] Pernyataan ini jauh berbeda terhadap pernyataan ahli hadits di atas, bahwa semua sahabat, baik yang terlibat fitnah maupun tidak, harus diakui kredibilitasnya. Dalam kasus Perang Jamal dan Perang Siffin, Wâshil juga menyatakan bahwa salah satu di antara mereka

[141]al-Khathîb al-Baghdâdiy, *al-Kifâyah fî 'Ilm al-Riwâyah* (Madînah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.t.), 46.

[142]*Ibid*., 46-47.

[143]Lihat Ibn Hajar al-Asqalânî, *al-Ishâbah*, Vol. I, 23-26.

[144]Abû Manshûr al-Baghdâdî, *Al-Farq bayn al-Firaq* (Beirût: Dâr al-Âfâq, 1977), 147.

adalah orang fasik dan bersalah, serendah-rendahnya derajat dua golongan yang berseteru adalah kesaksiannya tidak dapat diterima sebagaimana kesaksian orang yang saling melaknat.[145]

Wâshil b. 'Athâ' juga menjelaskan, seandainya 'Âishah, 'Alî dan Talhah bersaksi kepadaku mengenai seikat sayur, maka saya tidak akan menghukumi kasus tersebut dengan kesaksian mereka. adapun jika dua saksi tersebut berasal dari pengikut 'Alî dan dua saksi lainnya dari pengikut Talhah dan Zubaiyr, maka kesaksian mereka diterima, karena mungkin saja salah satu di antara dua golongan itu adil dan 'Alî dipihak yang benar. Pendapat ini juga diperkuat kaum Mu'tazilah yang lain, yaitu Dirar b. 'Amr, Abû Hudhayl, dan Ma'mar, mereka menyatakan, "Kami tidak memercayai terhadap setiap orang dari dua golongan tersebut secara personal."[146]

Tokoh Mu'tazilah yang lain adalah al-Nazâm. Al-Nazâm menuduh Abû Bakr sebagai orang yang *plin-plan* dalam perkataannya, khususnya ketika Abû Bakr tidak bisa berkomentar terhadap masalah yang mushkil, maka ketika Abû Bakr ditanya, ia menjawab, "Langit mana yang akan meneduhiku dan bumi mana yang akan menampungku jika saya berkata satu ayat dalam Al-Qur'an yang tidak sesuai dengan kehendak Allah." Pada saat Abû Bakr ditanya tentang masalah *Kalalah*, Abû Bakr menjawab, "Saya menjawab masalah ini dengan pikiran saya. Jika benar itu dari Allah, dan jika salah, maka hal itu berasal dari diri saya sendiri."[147]

Al-Nazâm bahkan mengkritik beberapa tindakan 'Utsmân b. 'Affân dan menyebut beberapa tindakannya sebagai aib.

---

[145]Al-Shahrastânî, *al-Milal wa al-Nihal*, Vol. I (t.tp.: Mu'asasah al-Halabiy, t.t.), 49.

[146]Abu Lubabah Husein, *Pemikiran Hadits Mu'tazilah*, terj. Usman Sya'roni (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003), 67.

[147]*Ibid.,* 68-69.

1. Tindakan 'Utsmân memberikan tempat perlindungan kepada al-Hakam b. Umayyah, sementara ia telah diusir oleh Nabi.

2. Pengasingan Abû Dhar ke al-Zabadah, sementara diketahui bahwa ia adalah sahabat Nabi.

3. Pengangkatan Wâlid b. 'Uqbah sebagai Gubernur Kuffah, sementara ia adalah orang yang paling rusak sampai-sampai ia pernah menjadi imam shalat dalam keadaan mabuk.

4. Pemberian uang sebesar 40.000 dirham kepada Sa'îd b. al-'Âs untuk melakukan nikah kontrak.

5. Mengawinkan putrinya dengan Marwân b. al-Hakam. Marwân b. al-Hakam merupakan khalifah keempat dari Bani Umayyah. Ia bersama Talhah, dan al-Zubayr pernah memerangi 'Alî dalam Perang Jamal dan ia bersama Mu'awiyah juga telah menyaksikan Perang Siffin.[148]

E. Motivasi Perumusan Keadilan Sahabat

Sebelum membahas lebih lanjut tentang motivasi perumusan keadilan sahabat, penulis akan terlebih dahulu menjelaskan tentang makna motivasi. Istilah motivasi (*motivation*) berasal dari bahasa Latin, yaitu *movere*, yang berarti "menggerakkan" (*to move*).[149] Motif (*motiv*) atau dorongan adalah suatu pendorong yang dapat mendorong manusia untuk melakukan suatu tindakan dorongan (tenaga) atau suatu pendorong tersebut merupakan penggerak hati (jiwa) ataupun jasmani untuk bertindak atau berbuat sesuatu yang melatarbelakangi manusia berbuat sesuatu untuk mencapai keinginannya (tujuannya).[150] Motif merupakan sesuatu yang

---

[148] *Ibid.*, 71-72.

[149] Departemen Agama Republik Indonesia, *Motivasi dan Etos Kerja* (Bandung: PT Refika Aditama, 2009), 26.

[150] Ach. Mohyi, *Teori dan Perilaku Organisasi* (Malang: UMM Press, 1999), 157.

melatarbelakangi manusia segala aktivitas dan motif ini bisa berasal dari luar dan dari dalam manusia itu sendiri.[151]

Menurut penulis, paling tidak ada tiga motif yang mempengaruhi kemunculan kaidah ini, yaitu pemikiran keagamaan, politik, dan aliran keagamaan yang muncul dan berkembang pada masa itu.

1. Pemikiran Keagamaan

Islam sebagai sebuah agama merupakan pegangan hidup satu umat yang padu kemudian berkembang dalam sejarah menjadi berbagai aliran sesuai dengan kepentingan manusia dan zaman secara umum. Itu merupakan konsekuensi logis yang tak bisa dihindari, karena memang Islam diturunkan bagi umat manusia dengan berbagai keadaan psikologis dan spiritual yang berbeda-beda. Berbagai keadaan tersebut menyebabkan keterbatasan manusia dalam memahami dan mengaktualisasikan tuntunan wahyu dalam kehidupan nyata.[152]

Kemunculan aliran-aliran dalam Islam, apapun aspek yang menjadi fokus perhatiannya, dapat dipahami sebagai dimensi-

---

[151]Menurut W.A. Gerungan, motif dapat dibedakan menjadi tiga macam. *Pertama*, motif bio-genetis. Motif ini berasal dari kebutuhan-kebutuhan organisme demi kelanjutan hidupnya. *Kedua*, motif sosio-genetis. Motif ini merupakan motif-motif yang berkembang berasal dari lingkungan kebudayaan tempat orang tersebut berada. Jadi, motif ini tidak berkembang dengan sendirinya, tetapi dipengaruhi oleh lingkungan kebudayaan setempat. *Ketiga*, motif teologis. Dalam motif ini, manusia adalah sebagai makhluk yang berkebutuhan, sehingga ada interaksi antara manusia dengan Tuhan-nya untuk merealisasikan norma-norma sesuai dengan agamanya. W.A. Gerungan, *Psikologi Sosial* (Jakarta: PT. Erisco, 1996), 142-144. Adapun dari sudut sumber yang dapat menimbulkan motif, dapat dibedakan menjadi dua, yaitu motif instrinsik dan motif ekstrinsik. Motif instrinsik timbulnya tidak memerlukan rangsangan dari luar karena memang berasal dari individu sendiri, yaitu sesuai atau sejalan dengan kebutuhannya. Sedangkan motif ekstrinsik timbul karena ada rangsangan dari luar individu. Hamzah B. Uno, *Teori Motivasi dan Pengukurannya* (Jakarta: Bumi Aksara, 2007), 4.

[152] Siti Maryam, "Tradisi Syi'ah dalam Komunitas Ahlusunah wal Jama'ah Indonesia", Disertasi (Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009), 2.

dimensi Islam yang diposisikan bukan untuk merusak kesatuan Islam, melainkan memungkinkan humanitas yang lebih luas dan spiritualitas yang berbeda bagi keterlibatan di dalamnya.[153]

Perumusan kaidah bahwa semua sahabat adil, tidak terlepas dari berkembangnya pemikiran keagamaan umat Islam sebagaimana disebutkan di atas, di mana umat Islam terpecah belah menjadi berbagai macam sekte. Perpecahan umat Islam ini pada akhirnya membawa ajaran agama sesuai dengan kepentingan mereka untuk menjaga eksistensinya. Menurut Harun Nasution, Islam sebagai agama, walaupun persoalan yang pertama muncul adalah masalah politik, namun akhirnya persoalan politik ini segera memengaruhi persoalan teologi yang menyebabkan umat Islam terbagi menjadi berbagai macam sekte.[154] Hal senada diungkapkan Fazlur Rahman bahwa perbedaan antara satu aliran dengan aliran yang lain bukan terletak pada perbedaan doktrinal. Ekstremitas-ekstremitas doktrinal dan teologis yang ditampakkan oleh berbagai aliran lebih disebabkan oleh apa yang disebut sebagai solidaritas komunitas dan sejak awal telah berkaitan dengan isu-isu praktis, terutama bersifat politis.[155] Dengan demikian menurut penulis, munculnya kaidah bahwa semua sahabat itu adil tidak terlepas dari kondisi pemikiran umat Islam terhadap agama Islam, perkembangan dan pergolakan politik umat Islam saat itu.

Terlepas dari persoalan dinamika politik yang berkembang saat itu, awal mula persoalan keagamaan terkait hadits dan ahli hadits terjadi tatkala Khalîfah al-Ma'mûn, salah seorang khalifah Bani Abasiyyah, memunculkan *al-mihnah*. *Al-mihnah* ini

---

[153] Seyyed Hossein Nasr, *Islam: antara Cita dan Fakta*, terj. Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid (Yogyakarta: Pusaka, 2001), 116.

[154] Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah, Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI-Press, 1986), 1.

[155] Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung : Pustaka, 1997), 243.

bermakna pemeriksaan terhadap keyakinan seseorang tentang Al-Qur'an. Keyakinan ini menjadi penting karena berhubungan dengan keyakinan tentang ke-Esa-an Tuhan. Menurut al-Ma'mûn, jika seseorang menyatakan bahwa kalam Allah itu *qadîm*, berarti yang *qadîm* itu berbilang, sehingga orang yang mempunyai paham demikian dianggap telah menyekutukan Allah dan dianggap telah keluar dari Islam. Dalam suratnya kepada Gubernur Baghdad, Ishâq b. Ibrâhîm b. Mus'ab, ia menyatakan bahwa mereka menamakan dirinya *Ahl al-Sunnah* atau *Ahl al-Hadîts*.

Sementara itu, orang-orang yang menyatakan bahwa Kalam Allah itu *qadîm*, mereka itu adalah para tokoh yang pada saat itu menduduki jabatan-jabatan penting sebagai Qâdî. Menurut al-Ma'mûn, mereka telah dianggap sesat dan akidahnya harus disesuaikan dengan hakikat Islam dan kemurnian Tauhid.

Secara teologis, memang pendapat-pendapat al-Ma'mûn sesuai dan didukung oleh para pemuka golongan Mu'tazilah. Golongan Mu'tazilah merupakan sekte dalam Islam yang membawa persoalan-persoalan teologi yang lebih mendalam dan bersifat filosofis. Dalam pembahasannya mereka lebih banyak memakai akal, sehingga mereka disebut kaum rasionalis Islam.

Dalam bidang hadits, sekte Mu'tazilah hanya menerima hadits yang mutawatir saja. Pendapat ini setidaknya dapat kita ambil dari Abû al-Husain al-Bashrî al-Mu'tazilî (w. 436 H) dalam kitab usul fikihnya, *al-Mu'tamad*. Ia menulis bab khusus di mana ia menjelaskan bahwa *Hadîts Ahad* itu tidak dapat memberikan suatu pengertian ilmu, dan ulama umumnya berpendapat demikian.[156] Lebih lanjut, ia menegaskan bahwa meriwayatkan hadits dari Nabi secara makna tidak diperbolehkan, hadits Nabi lafalnya harus sama

[156]Abû al-Husain al-Bashrî al-Mu'tazilî, *al-Mu'tamad fî Ushûl al-Fiqh*, diTahqîq oleh Khalîl al-Maiys, Vol. II (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1403 h), 167.

dengan apa yang disampaikan Nabi, jika periwayatan *bi al-maknâ* terjadi, sehingga matan hadits itu lebih jelas atau lebih samar, itu merupakan bentuk kebohongan kepada Nabi. Di sinilah letak persoalan yang mendasar antara Mu'tazilah dan ahli hadits, di mana ahli hadits sangat mempertahankan otoritas *Hadîts Ahad* sebagai sesuatu yang bisa dijadikan hujjah asalkan memenuhi kriteria hadits sahih, sedangkan Mu'tazilah hanya menerima hadits *mutawâtir lafzî* saja. Ketika ahli hadits menyatakan bahwa semua sahabat itu adil, kaum Mu'tazilah menolak, karena implikasi dari penerimaan kaidah tersebut adalah penerimaan transmisi pertama tanpa adanya komentar apalagi seleksi.[157]

Selain sekte Mu'tazilah adalah sekte Khawarij. Sekte Khawarij[158] memakai sunnah dan memercayainya sebagai sumber hukum Islam. Hanya saja ada sumber-sumber yang menyebutkan bahwa mereka menolak hadits yang diriwayatkan sejumlah sahabat tertentu, khususnya setelah peristiwa *tahkîm*.[159] Al-Sibâ'î

---

[157]Lihat juga Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, terj. Joko Supomo (Yogyakarta: Insan Madani, 2010), 389. Joseph Schacht menjelaskan bahwa Mu'tazilah menyatakan dengan tegas bahwa Al-Qur'an sebagai satu-satunya basis bagi sistem doktrin religius mereka dan mereka menolak sebagian besar hadits dan sebagai implikasi mereka menolak doktrin-doktrin hukum yang didasarkan pada hadits-hadits Nabi Saw.

[158]Golongan Khawarij adalah suatu kelompok atau aliran pengikut 'Alî b. Abî Thâlib yang keluar meninggalkan barisannya karena ketidaksepakatannya terhadap keputusan 'Aliy menerima *Tahkîm*. Lihat Abdul Razak, *Ilmu Kalam* (Bandung: Pustaka Setia, 2003), 49.

[159]Dalam Perang Siffin yang terjadi antara golongan 'Ali dan Mu'awiyah, tentara 'Ali dapat mendesak Mu'awiyah sehingga yang tersebut terakhir ini lari, tapi tangan kanan Mu'awiyah, 'Amr b. al-'As, minta damai dengan mengangkat Al-Qur'an. Qurra' yang ada di pihak 'Ali mendesak 'Ali supaya menerima tawaran itu dan dengan demikian dicarilah perdamainan dengan mengadakan arbitrase. Sebagai perantara, diangkat dua orang: 'Amr b. al-'As dari pihak Mu'awiyah dan Abu Musa al-'Asy'ariy dari pihak 'Ali. Sejarah mengatakan antara keduanya sepakat untuk menjatuhkan kedua pemuka yang bertentangan, 'Ali dan Mu'awiyah. Tradisi menyebut bahwa Abu Musa al-'Asy'ariy terlebih dahulu mengumumkan putusan dengan menjatuhkan keduannya, sedangkan 'Amr b. al-'As mengumumkan hanya

menuturkan bahwa Khawarij dengan berbagai kelompoknya yang berbeda-beda itu, sebelum terjadinya perang saudara antar sahabat, menganggap bahwa semua sahabat Nabi dapat dipercaya kemudian mereka mengkafirkan 'Alî, 'Utsmân, para pengikut Perang Jamal dan dua orang utusan perdamaian (*tahkîm*), orang-orang yang menerima *tahkîm*, dan orang-orang yang membenarkan salah seorang atau dua orang utusan perdamaian tadi. Dengan demikian, mereka menolak hadits yang diriwayatkan oleh mayoritas sahabat setelah terjadinya fitnah. Sebab, para sahabat itu menerima *tahkîm* dan mengikuti pemimpin-pemimpin mereka yang menurut mereka lacur sehingga tidak dapat dipercaya.[160] Maka, kaidah bahwa semua sahabat adil, menurut kaum Khawarij, tidak bisa dipertahankan walaupun ada informasi lain, bahwa salah satu sekte Khawarij yang moderat, yaitu golongan 'Ibâdiyyah,[161] mereka menerima hadits Nabi dan meriwayatkan hadits yang berasal dari 'Alî, 'Utsmân, 'Âishah, Abû Hurairah, Anas b. Mâlik, dan lain-lain.[162]

Syi'ah merupakan salah satu sekte dalam Islam. Kelompok Syi'ah yang masih eksis sampai sekarang adalah kelompok Syi'ah Ithnâ 'Ashariyah. Mereka menerima dan memakai hadits Nabi. Perbedaannya dengan ahli hadits adalah dalam hal cara menerima atau menetapkan hadits itu sendiri. Karena mereka menganggap

---

menyetujui penjatuhan 'Ali dan menolak penjatuhan Mu'awiyah. Lihat Harun Nasution*, Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah, Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), 5.

[160]Mushthafâ al-Sibâ'î, *al-Sunnah wa Makânatuhâ*, 149. Lihat juga Azami, *Hadits Nabawi,* 42-43.

[161]Golongan ini merupakan golongan yang paling moderat dari seluruh golongan Khawarij. Namanya diambil dari 'Abd Allah b. 'Ibad yang pada tahun 686 M memisahkan diri dari golongan al-Azariqah. Golongan ini sampai sekarang masih ada dan terdapat di Zanzibar, Afrika Utara, Umman, dan Arabia Selatan. Lihat Harun, *Teologi Islam*, 20-21.

[162] Al-Azami, *Hadits Nabawi* 42-43.

bahwa mayoritas sahabat setelah Nabi wafat sudah murtad kecuali sekitar tiga sampai sebelas sahabat saja, maka mereka tidak mau menerima hadits yang diriwayatkan oleh mayoritas sahabat tadi. Mereka hanya menerima hadits-hadits yang diriwayatkan oleh *ahl al-bait* saja.[163] Beberapa hadits dijadikan rujukan Mazhab Syi'ah untuk menguatkan pendapat ini di antaranya adalah:

حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الكُوفِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ الحَسَنِ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَّتِهِ يَوْمَ عَرَفَةَ وَهُوَ عَلَى نَاقَتِهِ القَصْوَاءِ يَخْطُبُ، فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: " يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنْ أَخَذْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا: كِتَابَ اللَّهِ، وَعِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي "

Dari Jâbir b. Abd Allah, dia berkata: saya melihat Nabi saat haji pada hari 'Arafah, ketika Nabi berada di atas unta al-Qaswa' berkata: Hai manusia, aku tinggalkan padamu apa yang akan menghindarkanmu dari kesesatan selama kamu berpegang teguh padanya : Kitab Allah dan *'Itrah*-ku, yaitu *Ahl al-Bait*-ku.[164]

Terhadap pemikiran yang dilontarkan sekte-sekte yang berkembang dalam Islam tersebut di atas, ahli hadits berusaha memberikan *counter*-nya. Ahli hadits (al-Ma'mûn menyebutnya dengan *Ahl al-Sunnah*) tidak bisa dilepaskan dari kedudukan hadits sebagai dasar dari setiap diskursus wacana keagamaan yang dikembangkan. Kata hadits atau sunnah yang dipakai sebagai nama

---

[163] *Ibid.*, 45-46.

[164] Lihat al-Tirmidzî, *Sunan al-Tirmidzî, Kitâb Manâqib 'an Rasûl Allah, Bâb Manâqib Ahl al-Bayt*, hadits nomor 3.717. Lihat juga Abû Dâwûd, *Sunan Abû Dâwûd, Kitâb al-Manâsik*, hadits nomor 1.628. Lihat juga Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah, Kitâb al-Manâsik*, hadits nomor 3.065. Lihat juga Ali 'Umar al-Habsyi, *Dua Pusaka Nabi Saw.: Al-Qur'an dan 'Ahlulbait, Kajian Otentik Pasca Kenabian* (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002), 43-52. Dalam buku ini Ali 'Umar al-Habsyi menyebutkan berbagai macam versi matan hadits tersebut disertai periwayatannya secara lengkap serta dijelaskan pula sebab-sebab perbedaan *matn*-nya.

dalam kelompok ini adalah juga merujuk pada hadits sebagai padanan kata Sunnah yang sekaligus sebagai *counter* terhadap kelompok yang menolak eksistensi hadits, yaitu kaum Mu'tazilah, Syi'ah, dan Khawarij.

Sahabat sebagai periwayat pertama dan orang yang langsung berhubungan dengan Nabi sangat penting untuk dipertahankan otoritasnya oleh ahli hadits. Maka, tidak mengherankan ahli hadits yang kemudian menjadi *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* mempertahankan otoritas sahabat sebagai seseorang yang tidak boleh dikritik. Semua ulama hadits sepakat bahwa semua sahabat itu adil, di mana adil di sini mencakup *'adâlah* dan *dâbith*. Sahabat merupakan generasi yang telah berjasa menularkan khazanah keislaman dan subtansi keagamaan kepada generasi berikutnya. Jika para sahabat ternyata bermasalah, maka dengan sendirinya otoritas sunnah yang disampaikan oleh para sahabat sebagai sumber ajaran Islam yang kedua menjadi terganggu.

Bantahan-bantahan terhadap sekte-sekte yang berusaha memojokkan sahabat juga didasarkan pada pemahaman para ulama pembela al-Sunnah terhadap Al-Qur'an dan al-Sunnah.[165]

Di wilayah pemikiran keagamaan, usaha kaum Sunni dalam membangun doktrin *'adâlah al-shahâbah* mengalami beberapa kendala. Paling tidak ada dua kendala. *Pertama*, terkait dengan

---

[165]Lihat Wahidul Anam, *Mengkaji Ulang Tafsir Al-Qur'an dan al-Hadits Tentang Keadilan Sahabat* (Kediri: STAIN Kediri, 2010).70-87 dan 148-152. Dalam penelitian ini, penulis menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an dan hadits Nabi yang dijadikan dasar untuk menyatakan bahwa semua sahabat adil. Salah satu hadits Nabi yang sangat populer adalah hadits riwayat al-Bukhârî, *Kitâb al-Manâqib*, hadits nomor 3397. Sanad dan matn hadits secara lengkap adalah sebagai berikut.

حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ الْأَعْمَشِ قَالَ سَمِعْتُ ذَكْوَانَ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي فَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا بَلَغَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ تَابَعَهُ جَرِيرٌ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ دَاوُدَ وَأَبُو مُعَاوِيَةَ وَمُحَاضِرٌ عَنْ الْأَعْمَشِ

realitas kehidupan sahabat. Banyak sekali ayat Al-Qur'an yang diturunkan sebagai respons perilaku sahabat, di mana mereka adalah generasi umat Islam yang pertama yang jauh dari kesempurnaan. Sahabat adalah manusia biasa yang terkadang berbuat dosa dan kesalahan. Salah satu contoh kasus gambaran Al-Qur'an tentang perilaku sahabat, sebagaimana firman Allah dalam Q.S. al-Jumu'ah (62): 11:

وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ

> Dan, apabila mereka melihat perniagaan atau permainan, mereka bubar untuk menuju kepadanya dan mereka tinggalkan kamu sedang berdiri (berkhotbah). Katakanlah: "Apa yang di sisi Allah lebih baik daripada permainan dan perniagaan" dan Allah sebaik-baik Pemberi rezeki.

Ayat ini untuk merespons perilaku sahabat yang tidak terpuji, di mana pada waktu Nabi Muhammad melakukan khotbah Jumat, ada pedagang minyak yang datang dari Syam, bernama Dahiyyah b. Khalîfah al-Kalbiy. Pada saat itu, para sahabat langsung membubarkan diri dan meninggalkan Nabi menuju Dahiyyah b. Khalîfah al-Kalbiy kecuali hanya 12 orang saja, padahal Nabi Muhammad masih di atas mimbar.[166]

Kedua, terkait sikap mendua para ahli hadits terhadap para sahabat. Di satu sisi mereka menganggap semua para sahabat adil, tetapi di sisi lain mereka menceritakan aib sahabat. Ibn Hajar al-'Asqalânî, misalnya menyatakan bahwa semua sahabat adalah adil, tetapi didalam kitabnya al-*'Ishâbah fî Tamyîz al-Sahâbah*, ia menyebutkan seorang sahabat bernama al-Walîd b. 'Uqbah. Ia pernah berbohong kepada Nabi Muhammad. Suatu ketika al-Walîd

[166]Lihat Muhammad b. Jarîr b. Yazîd b. Katsîr, Abû Ja'far al-Tabârî, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Al-Qur'ân*, Vol. XXIII (t.tp.: Muassasah al-Risâlah, 2000), 386.

b. 'Uqbah[167] pernah diutus Nabi Muhammad untuk menemui Bani Mustaliq. Setelah bertemu dengan Bani Mustaliq, al-Walîd b. 'Uqbah mengatakan bahwa mereka telah murtad. Kemudian Nabi mengutus Khalid b. al-Walid untuk menemui Bani Mustaliq. Khalid menyuruh beberapa mata-mata untuk melihat Bani Mustaliq. Ternyata Bani Mustaliq menyeru untuk melakukan shalat dan Khâlid b. Walîd mengetahui bahwa Bani Mustaliq ternyata taat dan berbuat baik. Setelah itu, Khâlid b. Walîd bertemu Nabi Muhammad dan menceritakan kejadian ini. Sehubungan dengan perbuatan al-Walîd b. 'Uqbah itu, maka turunlah surat al-Hujurât (49) ayat 6.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ

> Hai orang-orang yang beriman, jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti agar kamu tidak menimpakan suatu musibah kepada suatu kaum tanpa mengetahui keadaannya yang menyebabkan kamu menyesal atas perbuatanmu itu.

Ayat tersebut tidak menyebutkan nama al-Walîd b. 'Uqbah, yang disebutkan dalam ayat tersebut adalah sifat yang dimiliki oleh al-Walîd b. 'Uqbah, yakni sifat fasik. Di masyarakat, al-Walîd b. 'Uqbah dikenal sebagai seorang pemberani dan penyair terbaik. Dia pernah diangkat sebagai penguasa di Kufah oleh Khalîfah 'Utsmân b. 'Affân. Pada suatu malam, al-Walîd b. 'Uqbah menjadi imam Shalat Subuh dalam keadaan mabuk, dan Shalat Shubuh dilakukannya dengan empat rakaat. Setelah mengetahui perbuatan al-Walîd b. 'Uqbah tersebut, maka Khalîfah 'Utsmân b. 'Affân menghukumnya dengan cambukan dan memecatnya. Al-Walîd b. 'Uqbah telah meriwayatkan hadits Nabi. Hadits yang diriwayatkan ada yang langsung dari Nabi, ada yang ia terima lewat 'Utsmân b.

---

[167]Ibn Hajar al-Asqalânî, *al-Ishâbah*, Vol. VI, 481.

'Affân dan sahabat lainnya. Para periwayat hadits yang sempat meriwayatkan hadits darinya adalah Harîsh b. Madhrab, al-Sya'bî dan Abû Mûsâ al-Hamdanî.[168] Perilaku yang ditunjukkan al-Walîd b. 'Uqbah tersebut, yakni minum minuman keras dan berbohong bukanlah sifat yang terpuji bagi orang yang bersifat adil.[169] Dari uraian di atas, para ahli hadits ingin menunjukkan bahwa sahabat tidak boleh diteliti karena sudah ada jaminan dari Allah Swt., tetapi dalam fakta sejarah, mereka tidak bisa menolak bahwa ada sahabat yang moralitasnya dipertanyakan.

2. Politik dan Aliran Keagamaan

Munculnya otoritas sahabat sebagai orang yang paling berjasa dalam penyebaran hadits dan punya otoritas yang luar biasa dalam tradisi ilmu hadits juga tidak pernah terlepas dari pergolakan politik pada masa awal dan perkembangan aliran-aliran dalam Islam pada masa berikutnya. Menurut Nurcholish Madjid, sejak peristiwa pemberontakan terhadap pemerintahan 'Utsmân yang berakhir dengan terbunuhnya khalifah tersebut, perpecahan umat Islam tumbuh silih berganti. Begitu 'Utsmân terbunuh, 'Alî

---

[168]Dari berbagai hadits yang diriwayatkan oleh Walîd b. 'Uqbah, penulis hanya menemukan dari jalur Abû Mûsâ al-Hamdani. Berikut sanad dan *matan* hadits tersebut:

حَدَّثَنَا عُبَيْد بْنُ يَعِيْش، قَالَ: حَدَّثَنا يُونُس بْنُ بُكَيْر، قَالَ: حَدَّثَنا جَعْفَر بْنُ بُرْقَان، عَنْ ثَابِت بْنِ الحَجَّاج، عَنْ أَبِي مُوسَى الْهَمدَانِيّ، عَنِ الْوَلِيْد بْنِ عُقْبَةَ؛ قَالَ: لَمَّا افتتحَ رسولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَكَّةَ جَعَلَ أَهْلُ مَكَّة يأتونه بصبيانهم يمسح عَلَى رؤوسِهم ويدعو لهم، قال: فجيئ بِي إِلَيْهِ وقَدْ خُلِّقْتُ بِالْخَلُوقِ، فَلَمْ يَمَسَّنِي وَلَمْ يَمْنَعْهُ مِنْ ذَلِكَ إِلاَّ الْخَلُوقُ الَّذِي خَلَّقَتْنِي أُمِّي ."

Hadits ini terdapat dalam Abû Bakr Ahmad b. Abî Khaithamah, *al-Târîkh al-Kabîr*, Vol. I (Kairo: al-Fârûq al-Hadîtsah, 2006), 589.

[169]Lihat juga al-Tabârî, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Al-Qur'ân*, Vol. XXII (t.tp.: Mu'assasah al-Risâlah, 2000), 290. Lihat juga Abû al-Hajjâj Mujâhid b. Jabr, *Tafsîr Mujâhid*, ditahqîq oleh Muhammad 'Abd al-Salâm (Mesir: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1989), 610. Lihat juga al-Wâhidî al-Naysabûrî, *Asbâb al-Nuzûl Al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1411), 408. Lihat juga al-Suyûthi, *Mishbah al-Zujajah: Sharh Sunan Ibn Mâjah* (t.tp.: Qadimiy Kutub Khanah, t.t.), 185.

diangkat sebagai khalifah pada 656 M. Tak lama setelah pengangkatan itu, terjadilah Perang Jamal, yakni perang antara pasukan 'Alî dan pasukan 'Âisyah. Dalam perang tersebut 'Alî berhasil menang dan mengembalikan 'Âisyah ke Madinah. Perang berikutnya terjadi di Siffin, antara pasukan 'Alî dengan pasukan Mu'âwiyyah, di mana secara diplomatis pasukan 'Alî dikalahkan oleh pasukan Mu'âwiyyah. Kekalahan tersebut menyebabkan perpecahan di antara pendukung 'Alî. Yang setia kepada 'Alî kemudian berkembang menjadi Syi'ah, sementara yang membangkang menamakan dirinya al-Shurah (orang-orang yang menjual dirinya di jalan Allah), juga dikenal sebagai al-Harûriyyûn (mereka yang berpangkal di Harura), sebuah tempat dekat Kuffah, tetapi pada masa berikutnya kelompok ini menjadi Khawarij.[170]

Setelah terbunuhnya 'Alî oleh salah seorang anggota Khawarij, 'Abd al-Rahmân b. Muljam,[171] Mu'âwiyyah mengumumkan diri

---

[170]Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan* (Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1972).

[171]'Abd al-Rahmân b. Muljam ini dikenal sebagai ahli ibadah, gemar berpuasa saat siang hari, dan menjalankan shalat malam. Namun, pemahamannya tentang agama kurang menguasai. Ia mendapat gelar *al-Muqri`*. Dia mengajarkan Al-Qur`an kepada orang lain. Khalifah 'Umar b. al-Khaththab sendiri mengakuinya. Dia pun pernah dikirim Khalifah 'Umar ke Mesir untuk memberikan pengajaran Al-Qur`an di sana, untuk memenuhi permintaan Gubernur Mesir, 'Amr b. al-'Âsh, karena mereka sedang membutuhkan seorang *qârî'*. Dalam surat balasannya, 'Umar menulis: "Aku telah mengirim kepadamu seorang yang saleh, 'Abd al-Rahmân b.Muljam. Aku merelakan ia bagimu. Jika telah sampai, muliakanlah ia, dan buatkan sebuah rumah untuknya sebagai tempat mengajarkan Al-Qur`an kepada masyarakat." Sekian lama ia menjalankan tugasnya sebagai *muqri`*, sampai akhirnya benih-benih pemikiran Khawarij mulai berkembang di Mesir, dan berhasil menyentuh *'athifah* (perasaan)nya, hingga kemudian memperdayainya. Ketika 'Ali b. Talib dipastikan meninggal karena serangan Ibnu Muljam, maka diputuskanlah hukuman mati bagi Ibn Muljam. Hukuman ini diawali dengan memotong kedua kaki dan tangannya dan menusuk dua matanya, kemudian dilanjutkan dengan membakar jasadnya. al-Dhahabî berkata tentang Ibnu Muljam: "Sebelumnya, ia adalah seorang ahli ibadah, taat kepada Allah. Akan tetapi, akhir kehidupannya ditutup dengan *su`ul khatimah*. Dia membunuh 'Ali dengan alasan mendekatkan diri kepada Allah melalui tetesan darahnya." Lihat Abu 'Abd Allah Muhammad al-Dhahâbî, *Mîzân al-I'tidâl*, Vol. II (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.t.), 592.

sebagai khalifah dan ia diterima oleh mayoritas umat Islam saat itu. Penerimaan itu tampaknya terkait dengan kejenuhan dan trauma umat Islam atas pertikaian yang berlarut-larut. Peristiwa pertumpahan darah yang silih berganti tersebut menyebabkan perasaan trauma yang mendalam di kalangan umat Islam. Disatu sisi, trauma tersebut mengakibatkan sikap pragmatis secara politis, yaitu yang mendukung kekuasaan *de facto* Mu'âwiyyah. Pada tahun 41 h terjadi persatuan umat Islam, maka masa itu disebut sebagai tahun persatuan (*'am al-jama'ah*). Tetapi di sisi yang lain, dalam bidang keagamaan, trauma tersebut mengarah pada sikap netral, khususnya warga Madinah, yang dipelopori oleh 'Abd Allah b. 'Umar. Mereka mendalami agama berdasarkan Al-Qur'an dan memerhatikan serta mempertahankan tradisi (sunnah) penduduk Madinah. Tradisi kota Nabi tersebut dipandang sebagai kelanjutan langsung tradisi yang tumbuh pada zaman Nabi, jadi merupakan cermin dari Sunnah. Kelompok netralis itu ditanggung oleh penguasa Bani 'Umayyah, meskipun mereka juga sering melakukan oposisi moral terhadap rezim tersebut. Dari sini, terjadi proses penggabungan dan penyatuan golongan jama'ah (para pendukung Mu'âwiyyah) dan golongan sunnah (para netralis politik di Madinah). Menurut penulis inilah cikal bakal ahli hadits atau *ahl al-sunnah* di mana mereka sangat menjaga sunnah atau tradisi yang kelak menjadi kelompok atau sekte *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*.

Namun, perkembangan pemikiran hadits, khususnya tentang *'adâlah al-shahâbah*, tidak seiring dengan perkembangan politik dan aliran-aliran keagamaan pada masa awal, walaupun pada masa itu telah terjadi saling kritik dan permintaan persaksian antar-sahabat. Ini terbukti bahwa fokus gerakan politik pada masa itu lebih pada perebutan kekuasaan antara 'Alî, Mu'âwiyyah, dan sekte Khawarij yang kemudian melahirkan beberapa aliran dalam Islam. Perdebatan tentang *'adâlah al-shahâbah* baru terlihat dengan jelas

pada masa Imam Mâlik dan Abû Zur'ah al-Râzî. Imam Mâlik menyatakan bahwa barang siapa yang mencela salah satu sahabat Nabi, maka dia bukanlah termasuk dalam bagian kebenaran. Abû Zur'ah al-Râzî menyatakan barang siapa yang menjelek--jelekkan sahabat Nabi, maka ketahuilah sesungguhnya orang itu adalah orang zindiq.[172]

Imam Mâlik merupakan tabi'in terkemuka yang lahir pada tahun 93 H dan wafat tahun 179 H. Seorang ahli fikih, ahli hadits, dan merupakan pendiri Mazhab Mâlikiyah. Tampaknya Imam Mâlik mempunyai hubungan yang kurang harmonis dengan para khalifah Bani Abasiyyah. Beberapa hal yang bisa menjadi bukti adalah: *Pertama*, penolakan Imam Mâlik untuk datang ke tempat penguasa (istana) Khalifah Harun al-Rasyid dan menjadi guru bagi keluarga mereka. Bagi Imam Mâlik, semua orang yang membutuhkan ilmu harus datang kepada guru dan ilmu tidak mendatangi muridnya serta tidak perlu secara eksklusif disendirikan, meski mereka adalah penguasa.

Kedua, Imam Mâlik pernah dicambuk 70 kali oleh Gubernur Madinah, Ja'far bin Sulaimân b. 'Alî b. 'Abd Allah b. 'Abbâs, paman dari Khalifah Ja'far al-Manshûr, karena menolak mengikuti pandangan Ja'far b. Sulaimân.[173]

Ketiga, meski tiga khalifah Ja'far al-Manshûr (131-163 H), al-Mahdi (163-173 H), dan Harun al-Rasyid (173-197 H) telah

---

[172]Sebutan zindiq diperuntukkan bagi siapa saja yang menganut agama Manawiyah paganistik, para penyembah nur dan kegelapan. Agama ini adalah agama lama yang berasal dari Persia dan dinisbatkan kepada Mazdaq. Setelah itu sebutan zindiq dikatakan kepada siapa saja yang mulhid atau ahli bid'ah. Kadang kala kata ini juga disebutkan bagi mereka yang selalu terlibat dalam perbuatan-perbuatan maksiat dari kalangan satrawan. Ahmad al-Usairiy, *Sejarah Islam sejak Zaman Nabi Adam hingga Abad XX* (Jakarta: Akbar Media Perkasa, 2008), 225.

[173]Moenawar Cholil, *Biografi Empat Serangkai Imam Madzhab* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), 110

meminta Imâm Mâlik menjadikan *al-Muwaththa'* sebagai kitab resmi negara, namun ketiga kali pula Imam Malik menolak permintaan mereka.

Imam Mâlik hidup semasa dengan Wâshil b. 'Athâ', seorang tokoh dan peletak dasar aliran Mu'tazilah. Dia lahir pada 81 H di Madinah dan wafat pada 131 H di Basrah. Sejarah munculnya aliran Mu'tazilah oleh para kelompok pemuja dan aliran Mu'tazilah tersebut muncul di kota Bashrah (Iraq) pada abad ke-2 Hijriyah, tahun 105–110 H, tepatnya pada masa pemerintahan Khalifah 'Abd al-Mâlik b. Marwân dan Khalifah Hishâm b. 'Abd al-Mâlik dinasti Bani Umayyah. Wâshil b. 'Athâ' berpendapat bahwa muslim berdosa besar bukan mukmin dan bukan kafir yang berarti ia fasik. Imam Hasan al-Bashrî berpendapat mukmin berdosa besar masih berstatus mukmin. Inilah awal kemunculan paham ini dikarenakan perselisihan tersebut antar murid dan guru, dan akhirnya golongan Mu'tazilah pun dinisbahkan kepadanya. Sehingga, kelompok Mu'tazilah semakin berkembang dengan sekian banyak sektenya.[174]

Menurut sarjana Swedia, H.S. Nyberg, sebagaimana dikutip oleh W. Montgomery Watt, bahwa pada bagian akhir periode Bani Umayyah, Wâshil dan para pengikutnya sangat membantu Bani Abassiyah dan bahwa teologi Wâshil serta Mu'tazilah yang asli benar-benar merupakan teologi resmi gerakan 'Abasiyyah.[175] Maka wajarlah, ketika Bani Abasiyyah berkuasa, Imam Mâlik tampaknya tidak begitu mempunyai hubungan yang harmonis dengan mereka, disebabkan persoalan teologi dan politik dan beberapa penguasa Bani 'Abasiyyah menjadikan teologi rasional Mu'tazilah menjadi aliran resmi negara.

---

[174]Lihat lebih lanjut al-Shahrastanî, *al-Milal wa al-Nihal*, Vol.I (t.tp.: Mu'assasah al-Halabiy, t.t.), 46.

[175]W. Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam,* terj. Umar Basalim (Jakarta: P3M, 1987), 76.

Abû Zur'ah al-Râzî, ahli hadits yang lahir pada tahun 200 H, dengan tegas menyatakan dengan sebutan zindiq bagi orang-orang yang mencela sahabat. Pernyataan Abû Zur'ah al-Râzî ia lontarkan ketika Bani Abasiyyah menjadikan Mu'tazilah sebagai mazhab resmi pemerintahan saat itu dan sebagai bentuk penentangan Abû Zur'ah al-Râzî terhadap mazhab Mu'tazilah atas serangan aliran Mu'tazilah kepada ahli hadits.

Salah satu Khalifah Bani Abasiyyah, al-Makmun, dengan tegas menganut aliran Mu'tazilah. Sebagai bentuk keseriusan al-Makmun dalam menegakkan paham Mu'tazilah, ia mengirim surat kedua kepada Gubernur Baghdad, Ishâq b. Ibrâhîm b. Mus'ab, yang berisi perintah agar tujuh tokoh terkemuka dari kalangan *muhadditsîn* dikirim ke Tarsus untuk menjumpai dirinya. Ketujuh tokoh tersebut adalah Muhammad b. Sa'd (w. 230 H) seorang ahli sejarah terkenal yang populer dengan al-Khathîb al-Wâqidî, hasil karyanya yang terkenal adalah *Thabaqah al-Kubrâ*, Abû Muslim 'Abd al-Rahmân b. Yunûs yang menjadi sekretaris Yazîd b. Hârûn, Yahyâ b. Ma'în (w. 233 H) merupakan sumber hadits terbesar saat itu, Zuhair b. Harb Abû Khaithamat yang merupakan guru al-Bukhârî dan Muslim, Ismâ'îl b. Daud, dan Ahmad b. Ibrâhîm al-Dauraqî (w. 246 H).

Ketujuh orang tersebut dikawal pasukan al-Makmun secara ketat ke Tarsus, kemudian di hadapan al-Makmun, ketujuh orang tersebut mengakui bahwa Al-Qur'an itu adalah makhluk. Kemudian mereka diantar pulang kembali ke Baghdad. Selanjutnya al-Makmun memerintahkan Gubernur Baghdad, Ishaq b. Ibrahim b. Mus'ab, untuk mengumpulkan seluruh fuqaha, lalu ketujuh orang tokoh terkemuka dari kalangan *muhadditsîn* tersebut harus menyatakan pendiriannya seperti apa yang mereka sampaikan di hadapan Khalifah al-Makmun.[176]

[176]Joeoef Sou'yb, *Sejarah Daulah Abbasiyah I* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), 206.

Peristiwa tersebut sangat disesalkan oleh Imam Ahmad b. Hanbal, karena begitu mudahnya para tokoh tersebut berubah pendirian di hadapan al-Makmun. Ahmad b. Hanbal sendiri tidak dipanggil saat itu karena menurut Hakim Agung Ahmad b. Ibn Dawud, ada pertimbangan lain, yaitu selain ia seorang ahli hadits, pengaruh Ahmad b. Hanbal juga besar di masyarakat.[177]

Ada satu hal yang patut diperhatikan, bahwa al-Makmun juga sangat memerhatikan keberadaan kaum Syi'ah. Bahkan, salah satu Imam Syi'ah, yaitu 'Alî al-Ridâ, menjadi menantu al-Makmun sekaligus menjadi salah seorang pembesar pemerintahannya. Secara kejiwaan, hal tersebut dapat dipahami, karena ibu al-Makmun berasal dari bangsa Iran dan bangsa Iran pada umumnya menganut paham Syi'ah. Al-Makmun sendiri lebih dekat ke keluarga ibunya daripada keluarga ayahnya dari Arab. Al-Makmun juga melihat kenyataan bahwa ketika Bani Abassiyah berkuasa, telah terjadi permusuhan yang luar biasa antara Bani Abasiyyah dengan keluarga 'Alawiyah, sedangkan keduanya sama-sama dari Bani Hasyim. Sehingga, al-Makmun berusaha mendamaikan kedua keluarga ini.

Pada kenyataannya, al-Makmun juga terpengaruh paham Syi'ah, maka ia pun beranggapan bahwa jabatan khilafah semestinya jatuh pada keturunan 'Alî. Anggapan inilah yang mendorong al-Makmun mengumumkan bahwa Ali al-Ridha sebagai pejabat khilafah sepeninggalnya kelak. Keseriusan al-Makmun ini paling tidak dapat dibuktikan ketika ia mengubah lambang hitam (jubah luar, serban besar, panji-panji, dan bendera) yang merupakan lambang kaum 'Abbasiyah menjadi lambang berwarna hijau yang menjadi lambang kaum 'Alawiyyun.[178]

---

[177]*Ibid.*, 207.
[178]*Ibid.*, 159.

Dalam situasi politik, pemikiran keagamaan, dan kemunculan aliran-aliran keagamaan yang demikianlah para ahli hadits harus mempertahankan otoritas hadits Nabi. Mereka harus bersusah payah berhadapan dengan kaum Mu'tazilah yang menjadi Mazhab resmi negara, apalagi ada kecenderungan al-Makmun lebih dekat dengan paham Syi'ah daripada paham ahli hadits.

Definisi-definisi tentang sahabat yang dikemukakan ahli hadits pada saat itu mendapatkan tantangan yang luar biasa dari kaum Mu'tazilah. Ahmad b. Hanbal misalnya, mendefinisikan sahabat dengan sangat sederhana, yaitu setiap orang yang bersahabat dengan Nabi, baik selama sebulan, sehari, atau sesaat, atau melihatnya. Sementara itu, kaum Mu'tazilah mendefinisikan sahabat dengan kebalikannya. Menurut mereka, sahabat adalah orang yang harus lama bersama Nabi, mengikuti perilaku Nabi bahkan ada yang mensyaratkan harus ikut berperang bersama Nabi. Berbeda dengan Mu'tazilah, orang Syi'ah sangat memegang teguh pendapat mereka bahwa yang berhak menjadi khalifah setelah Nabi adalah 'Alî b. Abî Thâlib dan keturunannya (*ahl al-bait*) dan menganggap keturunan 'Alî b. Abî Thâlib *'ishmah* (terjaga dari kesalahan). Menurut keyakinan kaum Syi'ah, imam atau para pemimpin Syi'ah itu adalah *ma'shûm*, terbebas dari dosa besar dan kecil, bahkan juga terbebas dari salah dan lupa. Tentu saja mereka mengkritik kaidah bahwa seluruh sahabat adil.

BAB III
PELEMBAGAAN KAIDAH KEADILAN SAHABAT

A. Pemikiran Pelembagaan Kaidah Keadilan Sahabat

Pemikiran pelembagaan kaidah keadilan sahabat tidak terlepas dari perkembangan aliran Sunni, yang kemudian menjadi *Ahl al-Sunnah* dan ahli hadits belakangan, terutama setelah kodifikasi hadits dalam kitab hadits kanonik selesai. Pemikiran pelembagaan ini juga berkembang seiring perkembangan ilmu *mushthalâh al-hadîts*.

Sebelum membahas tentang kaidah keadilan sahabat dalam pemikiran *Ahl al-Sunnah*, terlebih dahulu penulis membahas *Ahl al-Sunnah* dalam perspektif sejarah. *Ahl al-Sunnah* dalam sejarah merupakan istilah yang menjadi nama bagi golongan umat Islam yang memiliki kesamaan dalam beberapa prinsip dan memiliki kesepakatan dalam beberapa pandangan. Secara kebahasaan *Ahl al-Sunnah* tersusun dari dua kata, yaitu *ahl* dan *al-sunnah*. Kata *ahl*, berarti keluarga, pengikut, atau golongan. Kata *al-sunnah* secara etimologi berarti tata cara. Menurut pengarang kitab *Lisân al-'Arab*, kata *al-sunnah* pada mulanya berarti cara atau jalan, yaitu jalan yang dilalui orang-orang dahulu kemudian diikuti orang-orang belakangan.[1] Dalam kitab *Mukhtâr al-Sihah* disebutkan bahwa

---

[1] Ibn Manzûr, *Lisân al-Arab*, Vol. V (Beirut: Dâr Sâdir, 1414H), kata *sunan*.

sunnah secara etimologi berarti tata cara dan tingkah atau perilaku hidup, baik perilaku itu terpuji maupun tercela.[2] Nabi bersabda:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَتَتَّبِعُنَّ سَنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ شِبْرًا بِشِبْرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ حَتَّى لَوْ دَخَلُوا فِي جُحْرِ ضَبٍّ لَاتَّبَعْتُمُوهُمْ [3]

Sesungguhnya kamu akan mengikuti sunnah-sunnah (perjalanan-perjalanan) orang sebelummu, sejengkal demi sejengkal, sehasta demi sehasta, sehingga sekiranya mereka memasuki sarang *dabb* (serupa biawak), sungguh kamu mengikutinya.

Nabi Juga bersabda:

مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْءٌ وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ[4]

Barangsiapa dalam Islam mengadakan sesuatu sunnah (jalan), maka baginya pahala sunnah itu, dan pahala orang yang mengerjakannya tanpa dikurangi. Dan, barang siapa dalam Islam mengerjakan sunnah yang buruk, maka atasnya dosa membuat sunnah buruk itu dan orang yang mengerjakannya tanpa dikurangi.

Ahl al-Sunnah, sebagai sebuah sekte keagamaan, tidak dikenal pada masa Nabi Muhammad ataupun masa pemerintahan al-Khulafâ' al-Râsyidîn, bahkan pada masa pemerintahan Bani

---

[2] Zayn al-Dîn al-Râzî, *Mukhtâr al-Sihâh* (Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 1999), 155.

[3] Muslim, *Shahîh Muslim, Kitâb al-'Ilm*, hadits nomor 4.822, al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî, Kitâb Ahadîts al-Anbiyâ'*, hadits nomor 3.197, Ahmad, *Musnad Ahmad, Kitâb Baqiy Musnad al-Mukathirîn*, hadits nomor 11.372, 11.415, 11.462.

[4] Muslim, *Sahîh Muslim, Kitâb al-Zakâh*, hadits nomor 1.691, al-Tirmidzî, *Sunan al-Tirmidzî, Kitâb al-'Ilm*, hadits nomor 2.599, al-Nasâ'î, *Sunan al-Nasâ'î*, *Kitâb al-Zakâh,* hadits nomor 2.507, Ahmad, *Musnad Ahmad, Kitâb al-Kûfiyyîn*, hadits nomor 18.367, 18.381, 18.387. Al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy, Kitâb al-Muqaddimah*, hadits nomor 511.

Umayah (41 H–132 H). Namun, kata *ahl al-Sunnah* sebagai suatu istilah, Ibn 'Abbâs,[5] salah seorang sahabat Nabi, telah menggunakan kata tersebut dalam menafsirkan al-Qur'an. Berikut ini riwayat Ibnu 'Abbâs:[6]

أَخْبَرَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ , أنبا حَبِيبُ بْنُ الْحَسَنِ الْقَزَّازُ , ثنا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْرُوقٍ الطُّوسِيُّ , ثنا عَلِيُّ بْنُ قُدَامَةَ , ثنا مُجَاشِعُ بْنُ عَمْرٍو , ثنا مَيْسَرَةُ بْنُ عَبْدِ رَبِّهِ , عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ الْجَزَرِيِّ , عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ , عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ} (آل عمران: 106) فَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَأَهْلُ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ وَأُولُو الْعِلْمِ , وَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ فَأَهْلُ الْبِدَعِ وَالضَّلَالَةِ "

> Ibnu 'Abbâs berkata ketika menafsirkan firman Allah: pada hari yang diwaktu itu ada muka yang putih berseri dan ada pula muka yang hitam muram (Q.S. Ali Imran (3): 106), adapun orang-orang yang wajahnya putih berseri adalah pengikut Ahlsunnah wal Jama'ah dan orang-orang yang berilmu, sedangkan orang-orang yang hitam muram adalah pengikut bid'ah dan kesesatan.

Istilah *Ahl al-Sunnah*, sebagai sebuah kelompok, untuk pertama kalinya dipakai pada masa pemerintahan Khalifah Abû

---

[5] 'Abd Allah b. 'Abbâs adalah sahabat kelima yang banyak meriwayatkan hadits sesudah 'Âisyah, ia meriwayatkan 1.660 hadits. Dia adalah putra 'Abbâs b. 'Abd al-Muththalib b. Hâshim, paman Nabi dan ibunya adalah Umm al-Fadl Lababah bt. Harîth, saudari Umm al-Mukminîn Maimunah. 'Abd Allah lahir tiga tahun sebelum hijrah dan Nabi dan mendoakannya "Ya Allah berilah ia pengertian dalam bidang agama dan berilah ia pengetahuan takwil (tafsir)." Tentang Ibn 'Abbâs, 'Ubaid Allah b. 'Abd Allah b. Utbah berkata. "Tak pernah aku melihat seseorang yang lebih mengerti dari pada Ibn 'Abbâs tentang ilmu hadits Nabi." Menurut al-Nasâ'î, sanad hadits Ibnu 'Abbâs paling sahih adalah yang diriwayatkan oleh al-Zuhrî, dari 'Ubaid Allâh b. 'Abd Allâh b. 'Utba, dari Ibnu 'Abbâs. Ibnu 'Abbâs mengikuti Perang Hunain, Thâif, penaklukan Mekah dan Haji Wada'. Ia menyaksikan penaklukan Afrika bersama Ibnu Abu al-Sarah, Perang Jamal, dan Perang Siffin bersama 'Alî b. Abî Thâlib. Ia wafat di Thâif pada tahun 68 H. Lihat Ibnu Hajar al-'Asqalânî, *al-Ishâbah fî Tamyîz al-Sahâbah*.

[6] Abû Qâsim Hibatullah b. al-Hasan al-Lalika'î, *Sharh Ushûl I'tiqâd Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, ditahqîq oleh Ahmad b. Sa'd b. Hamdan al-Ghâmidiy, Vol. I (t.tp.: Dâr al-Tayyibah al-Saudiyyah, 2003), 79.

Ja'far al-Manshûr (137 H-159 H) dan Khalifah Hârûn al-Râshid (170 H-194 H), keduanya dari dinasti Abbasiyah. Istilah *Ahl al-Sunnah* tampak ke permukaan pada zaman pemerintahan khalifah al-Ma'mûn (198-218 H/813-833 M).

Kelompok *Ahl al-Sunnah* mendapatkan tempat tatkala al-Mutawakil (847-864) berkuasa, ia melihat bahwa posisinya sebagai khalifah perlu mendapatkan dukungan mayoritas. Sementara, peristiwa *mihnah* telah terjadi pada mayoritas masyarakat di mana mereka adalah pendukung dan simpatisan Ibn Hanbal. Oleh karenanya, al-Mutawakil membatalkan paham Mu'tazilah sebagai paham negara dan menggantinya dengan paham Sunni. Pada saat itulah Sunni mulai merumuskan ajaran-ajarannya.[7]

Al-Mutawakil memang seorang tokoh yang berbeda dengan al-Watsiq yang berorientasi liberal. Al-Mutawakil, seorang khalifah yang ortodoks, ketika ia baru saja diangkat sebagai khalifah, para ulama yang tadinya tidak dapat memainkan peran di kalangan istana, kini mereka mendapatkan kedudukan yang terhormat. Al-Muwawakil tidak sulit mendapatkan dukungan para ulama untuk menindak kaum Mu'tazilah, karena al-Mutawakil sendiri tidak suka terhadap aliran pemikiran yang kritis. Oleh karenanya, pertama kali yang ia lakukan adalah membebaskan Ahmad b. Hanbal, yang memperoleh sambutan banyak orang. Selanjutnya, Al-Mutawakil mengawasi dan menindas para teolog Mu'tazilah, di antara mereka dijatuhi hukuman mati dan sebagian besar dipenjara. Selain itu, al-Mutawakil juga bersikap keras terhadap aliran Syi'ah.[8]

Kemudian, al-Mutawakil juga mengundang Ahmad b. Hanbal beserta tokoh-tokoh ahli hadits ke kota Sammara, dan al-Mutawakil

---

[7] Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Târîkh al-Khulafâ'* (t.tp.: Maktabah Nazar Musthafâ al-Barr, 2004), 252-253.

[8] Joesoef Sou'yb, *Sejarah daulah Abbasiah II* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), 11.

membagi-bagikan anugerah kepada mereka, dan pada saat itu pula Ahmad b. Hanbal ditunjuk oleh al-Mutawakil sebagai *ra'îs al-muhadditsîn*, yaitu pemimpin para ahli hadits. Inilah momentum yang amat penting sebagai tonggak gerakan *ahl al-sunnah*.[9]

Selanjutnya, gerakan *ahl al-sunnah*, secara teologis dimatangkan oleh Abû al-Hasan al-Asy'arî (w. 330 H) dan Abû Manshûr al-Matûridî (w. 333 H), di mana keduanya merumuskan pemikiran-pemikiran teologisnya sebagai bentuk *counter* terhadap pikiran-pikiran Mu'tazilah. Pemikiran mereka berhasil memengaruhi banyak orang dan mengubah kecenderungan dari berpikir rasionalistis ala Mu'tazilah kepada berpikir tradisionalistis dengan menempatkan sunnah Nabi sebagai sumber ajaran yang kedua setelah Al-Qur'an sebagai *counter* terhadap pemikiran Mu'tazilah yang lebih mengutamakan rasio daripada sunnah. Oleh karena itu, nama *Ahl al-Sunnah* (pendukung Sunnah) sering dikaitkan dengan pemikiran mereka.[10] Dengan menempatkan Sunnah Nabi Muhammad sebagai dasar agama Islam, maka kedudukan sahabat Nabi sangat dihormati, karena sahabatlah orang pertama yang menerima risalah dan penerus perjuangan Nabi Muhammad ketika Nabi Muhammad telah tiada. Tingginya kedudukan sahabat Nabi ini paling tidak dapat dilihat dari definisi sahabat yang dikemukakan Ahmad b. Hanbal di mana ia mendefinisikan sahabat dengan sangat sederhana, yaitu setiap orang yang bersahabat dengan Nabi, baik selama sebulan, sehari, atau sesaat, atau melihatnya.

Ketika *Ahl al-Sunnah* sudah mapan sebagai sebuah aliran, dan mendapatkan dukungan politik yang kuat dari penguasa, bahkan dijadikan aliran resmi sebagaimana aliran Mu'tazilah,

---

[9] *Ibid.*, 24.

[10] Siti Maryam, *Tradisi Syi'ah,* 43.

maka kedudukan *ahl al-hadîts* juga semakin kuat. Sehingga, studi hadits juga mendapatkan perhatian dari para ulama hadits.

Dalam perkembangan studi hadits, kaidah *kull al-shahâbah hum 'udûl* mendapatkan tempat yang luar biasa. Al-Ramahurmuzî,[11] sebagai orang yang dianggap peletak dasar ilmu musthalah hadits, walaupun belum menyebut kaidah ini, namun dalam kitabnya *al-Muhaddith al-Fâsil bayn al-Râwî wa al-Wâ'î*, telah membahas kedudukan sahabat Nabi.[12] Al-Hâkim,[13] dalam kitabnya yang

[11] Nama lengkapnya Hasan b. 'Abd al-Rahmân b. Khallâd, al-Qâdî al-Ramahurmuzî. Ia adalah seorang ahli hadits non-Arab karena berasal dari wilayah timur Iran, tepatnya di Ramahurmuz, sebuah daerah yang berbatasan dengan Irak. Selain seorang ahli hadits, ia dikenal pula sebagai seorang ahli bahasa dan sastra. Tidak ada catatan pasti tentang waktu kelahirannya. Pendapat yang paling kuat, ia dilahirkan sekitar tahun 265 H, pada masa kekuasaan Dinasti Abbasiyah berdasarkan data bahwa ia mulai melakukan perjalanan ilmiahnya sebelum tahun 290 H. Sebelum *rihlah,* ia belajar kepada Ahmad b. Yahyâ al-Hulwanî (w. 276 H), Ahmad b. Abî Khaythamah (185-279 H), Ahmad b. Muhammad al-Burti (w. 280 H), Muhammad b. Ghâlib al-Dhâbî (193-283 H). Masih dari ulama Ramahurmuz, sekitar tahun 289 H, ia belajar dari Sahal b. Musa al-Najirami dan Muhammad b. al-Hasan b. Bundar Kursyid. Karya-karyanya yang terkenal antara lain: *Adab al-Mawâ'id, Adab al-Nâthiq, Imâm al-Tanzîl fî Al-Qur'ân Al-Karîm, Amthâl al-Nâbi Saw., Rabi al-Mutimm fî Akhbâr al-Mashaq, Risâlah al-Safar* dan lain-lain. Al-Ramahurmuzî meninggal di Ramahurmuz pada tahun 360 H. Ia dikenang sebagai ulama yang berakhlak mulia, berjiwa bersih, dan ketakwaan yang sangat tinggi. Dengan banyak karyanya, ia dikenang sebagai seorang yang sangat luas pengetahuannya. Biografi al-Ramahurmuzî dapat dibaca dalam: al-Dhahâbiy, *Siyar A'lâm Al-Nubalâ',* Vol. XII (Kairo: Dâr al-Hadîts, 2006), 170; Al-Dhahâbî, *Tadhkirat al-Huffâz,* Vol. III (Libanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998) 113-114; Al Suyûthî, *Thabaqat al-Huffâz,* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403 H), 101; 'Ajjâj al-Khathîb, *Tarjamat al-Ramahurmuziy,* dalam *al-Muhaddith*, 9-25. Umar Ridha Kahhâlah, *Mu'jam al-Muallifîn Tarajam Mushannif Al-Kutub al-'Arabiyyah*, Vol. III (Damaskus: Dâr Ihyâ al-Turâth al-'Arabî, 1957), 23.

[12] Lihat al-Ramahurmuzî, *al-Muhaddith al-Fâshil bayn al-Râwiy wa al-Wâ'iy* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1404), 267-293.

[13] Nama lengkapnya Abû 'Abd Allah Muhammad b. 'Abd Allah b. Muhammad b. Hamdun b. Hakam b. Nu'aym b. Bayyi al-Dhabbiy al-Tuhmaniy al-Naysaburiy. Ia dilahirkan di Naysabur pada hari Senin 13 Rabiul Awal 321 H. Kecintaan al-Hakim terhadap ilmu pengetahuan merupakan dorongan dari sang ayah yang juga dikenal memiliki kecintaan terhadap hadits. Dalam suatu riwayat, ia pernah menerima hadits dari Ibn Khuzaymah, dan bahkan pernah bertemu dengan 'Abd

berjudul *Ma'rifah 'Ulûm al-Hadîts*, membahas tingkatan sahabat, di mana ia membagi sahabat menjadi dua belas tingkatan (*thabaqah*). *Thabaqah pertama*, ialah para sahabat yang terdahulu masuk Islam seperti khalifah yang empat dan Bilal b. Abi Rabah, *Thabaqah kedua*, ialah sahabat yang masuk Islam sebelum adanya permusyawarahan orang-orang Quraisy di Dâr al-Nadwah, untuk berbuat makar kepada Nabi Muhammad Saw. di kala 'Umar b. Khaththâb telah menyatakan keislamannya, Nabi membaiat Sa'îd b. Zayd dan Sa'd b. Abî Waqqâs di Dâr al-Nadwah tersebut. *Thabaqah ketiga*, ialah mereka yang hijrah ke Habashy, seperti: Khathîb b. 'Amr b. 'Abd al-Sham, Suhail b. Baydla, dan Abu Khudhayfah b. 'Athabah. *Thabaqah keempat*, ialah sahabat yang menghadiri 'Aqabah pertama, seperti Râfi' b. Mâlik, 'Ubâdah b. Samit, dan Sa'd b. Zararah. *Thabaqah kelima*, ialah mereka yang

---

Allah Ahmad dan Imam Muslim. Pendidikan di masa kanak-kanak ia peroleh di bawah bimbingan ayahnya. Pada usia sembilan tahun, ia mulai mengenal belajar hadits, dan sekitar tahun 334 H. Di usianya yang ke-13, ia mulai memfokuskan diri belajar hadits kepada Abu Hatim b. Hibban. Setelah cukup usia untuk melakukan perjalanan ilmiah, ia melakukan perjalanan ilmiah ke berbagai daerah yang terkenal dengan ulama di masanya, seperti Irak, Khurasan, Transoxiana, dan Hijaz, untuk bertemu dan berguru langsung kepada guru hadits yang ada. Di antara gurunya, selain ayahnya adalah Muhammad b. 'Alî Mudhakkir, Muhammad b. Ya'qûb al-A'sham, Muhammad b. Ya'qûb al-Shaybaniy, Abû 'Alî b. Abî Hurayrah, Abû al-Walîd Hasan b. Ahmad, Abû Sâlih al-Sha'luqiy, Ismâ'îl b. Muhammad al-Râziy, 'Alî b. Fadhal al-Suturi, Muhammad b. 'Abd Allah b. Ghaffâr, al--Hasan b. Ya'qûb al-Bukhâriy, dan lain sebagainya. Adapun yang pernah menjadi muridnya antara lain: Muhammad b. Ahmad b. Ya'qûb, Abû al-Falah b. Ubay b. al-Fawari, Abû Dharr al-Hirawi, Abû Ya'lâ al-Khalîliy, Abû Bakr al-Bayhaqiy, Abû al-Qâsim Al--Qusyayriy, dan sebagainya. Guru-guru al-Hakim adalah orang-orang yang ahli dari berbagai kualitas keilmuan, sebagaimana diisyaratkan dari gelar yang disandangnya seperti *al-Hâfiz, al-Qâdhî, al-Fâqih, al-Sûfî,* dan *al-Zâhid.* Al-Hakim, ketika belajar tidak pernah melihat madzhab guru yang dianutnya, sehingga ia dapat belajar dan menerima ilmu dari ulama yang bermazhab Syafi'iyah, Malikiyah, Hanafiyah, dan Hanbaliyah. Adapun karya-karya al-Hakim antara lain: *al-Mustadrak, al-Madkhal ilâ Iklîl, Ma'rifat fî 'Ulûm al-Hadîts, Târîkh al-Naysabur, Fadhâ'îl Imâm al-Shâfi'iy, al-'Ilal, Tarajum al-Shuyukh, al-Madkal ilâ 'Ilm al-Sahîh,* dan sebagainya. *Al-Mustadrak* disusun ketika ia berusia 52 tahun, atau sekitar tahun 373 H, sedangkan kitab '*Ulûm al-Hadîts* disusun sebelum menulis *al-Mustadrak.*

menghadiri 'Aqabah kedua, seperti Barra b. Ma'rûr, Jâbir b. 'Abd Allah b. Jubair, dan lain-lain. *Thabaqah keenam*, ialah para muhajirin yang pertama, yakni mereka yang menyusul Nabi di Quba' sebelum sampai di Madinah seperti Ibn Salmah b. Abî Asad dan 'Amir b. Rabî'ah. *Thabaqah ketujuh*, ialah mereka yang mengikuti perang Badr, mereka sebanyak 313 orang, antara lain Sa'd b. Mu'âdh dan al-Miqda b. al-Aswad. *Thabaqah kedelapan*, ialah mereka yang berhijrah ke Madinah setelah Perang Badr dan sebelum Hudaibiyyah seperti Al-Mughîrah b. Shu'bah. *Thabaqah kesembilan*, ialah mereka yang menghadiri Bai'ah al-Ridwân di Hudaibiyyah, seperti Salamah b. Akwa', Sinan b. Abi Sinan dan 'Abd Allah b. Amr. *Thabaqah kesepuluh*, ialah mereka yang hijrah setelah perdamaian Hudaibiyah dan sebelum Mekah dikalahkan seperti Khâlid b. Walîd dan 'Amr b. 'Âsh. *Thabaqah kesebelas*, ialah mereka yang masuk Islam setelah Mekah dikalahkan, seperti Abû Sufyân dan Hakim b. Hazam. *Thabaqah kedua belas*, ialah anak-anak yang melihat Nabi setelah Mekah dikalahkan dan Haji Wada' seperti Sa'îd b. Yazîd b. 'Abd Allah.[14]

Al-Khathîb al-Baghdadî[15] yang menulis kitab dengan judul *al-Kifâyah fî 'Ilm al-Riwâyah*, dengan tegas menyatakan bahwa

---

[14] Al-Hâkim, *Ma'rifah 'Ulûm al-Hadîts* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1977), 22-24.

[15] Nama lengkapnya Ahmad b. 'Alî b. Thâbit b. Ahmad b. Mahdî al-Baghdâdî, Abû Bakr, al-Hâfiz, al-Kabîr, al-Imâm, al-Mu'arrikh. Ia termasuk salah seorang tokoh masyhur di Baghdad dan Ahli Hadits Syam dan Irak. Ia lahir di Ghuzayyah pada hari Kamis Jumadi Al-Akhir 392 H. Ayahnya Abû al-Hasan 'Alî b. Thâbit adalah seorang hâfiz yang belajar dari 'Alî b. Hafsh al-Kitani. Al-Baghdâdî kecil hidup di bawah pengawasan ayahnya untuk belajar Al-Qur'an sampai akhirnya dikirim ayahnya untuk belajar kepada Hilâl b. 'Abd Allah al-Thibî, kemudian belajar *qirâ'ah* kepada Shaykh Manshûr al-Habbal. Pada usia 11 tahun (403 H), ia mulai menerima riwayat dari 'Alî Abî al-Hasan b. Razqawayh al-Bazzar (325-412 H) di Sekolah al-Madînah di Baghdad. Setelah tiga tahun, ia kemudian belajar ke majelis ahli Fikih, seperti Abû Hamîd al-Isfarainî (w. 406 H) sebagai guru pertama di bidang Fikih, kemudian ia melanjutkan kepada Abû Tayyib al-Tabâriy Tahir b. 'Abd Allah, (348-450 H) yang merupakan tokoh yang dikagumi al-Baghdadî.

seluruh sahabat adil. Kitab ini merupakan kitab yang sangat penting dalam studi hadits. Abu Bakr b. al-Nuqtah menyatakan bahwa setiap ahli hadits setelah al-Khathîb yang menyusun kitab ilmu hadits mengikuti dan menganggap cukup apa yang terdapat pada kitab al-Khathîb.[16] Menurut al-Baghdâdî, sahabat Nabi Muhammad tidak perlu dipertanyakan. Semua periwayat hadits mulai *mukharrij al-hadîts* sampai Nabi harus diteliti kecuali sahabat. Kemudian ia menjelaskan bahwa keadilan seluruh sahabat Nabi Muhammad telah ditetapkan berdasarkan Al-Qur'an dan penjelasan Nabi Muhammad sendiri.[17]

Perjalanan ilmiah yang pernah dilakukan al-Baghdâdî untuk mendapatkan ilmu dari *shuyukh* dari tahun 412 sampai tahun 422 H, antara lain di Baghdad ia mendengar dari Ibn Zarqawaih, Abî al-Hasan b. al-Sâlih al-Ahwazî, Abû 'Umar b. Mahdî, dan yang lain. al-Baghdadi melakukan *rihlah* ke Kuffah tahun 412 H di usia 20 tahun dan pada waktu ini pula ia banyak mendengar dari ulama asal Bashrah, seperti Abû al--Husayn 'Alî b. Hamzah b. Ahmad al-Muadhin, Abû al-Hasan 'Alî b. Ahmad b. Ibrâhîm al-Bazzar, Abû 'Umar al-Qâsim b. Ja'far al-Hâshimî (322-414 H). Setelah itu, masih di tahun yang sama, ia pulang ke Baghdad, dan ayahnya meninggal ketika ia di Baghdad. Selain dua kota di atas, ia pernah melakukan perjalanan ke Syam sampai beberapa kali, ke Mekah untuk melakukan ibadah haji pertamanya tahun 445 H dan bertemu beberapa ulama besar untuk belajar kepada mereka, seperti al-Qudha'î, Karimah bt. Ahmad Al-Mirwaziyyah. Kepadanya ia membacakan *Sahîh al-Bukhâriy* selama lima hari. Karya-karya al-Baghdâdî hampir mencapai seratus buah, antara lain: *al-Amaliy, Musnad Abû Bakr al-Sadîq*, al-Kifâyah *fî 'Ilm al-Riwâyah, al-Fashl li-Wushûl al--Mudraj fî al-Naql, al-Musalsalah, al-Rihlah fî Thâlib al-Hadîts, Ibthâl al-Nikâh bi -Ghayr Waliyy, al-Jahr bi Ism Allah fî al-Salâh, Shalât al-Tasbîh wa al-Ikhtilâf fîhâ*, dan lain sebagainya. Sebelum wafat, al-Baghdadî mengalami sakit, yakni pada tengah bulan Ramadhan tahun 463 H sampai masa kritisnya di awal bulan Dzu al-hijjah. Ia wafat pada hari Kamis di bulan yang sama, setelah memberikan wasiat tertulis kepada Abû al-Fadhal b. Khayrun, yang di antaranya untuk mewaqafkan hartanya ke *bayt al-mal*. Lihat 'Umar Kahhâlah, *Mu'jam al-Mu'allifîn,* Vol. II, 3-4; Al--Baghdâdî, *Siyar A'lam,* Vol. XI, 208-214.

[16] Lihat Muhammad b. Ja'far al-Kattanî, *al-Risâlah al-Mustathrafah li Bayân Mashhûr Kutub al-Sunnah al-Musharafah* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), 114.

[17] Al-Khathîb al-Baghdâdî, *al-Kifâyah fî 'Ilm al-Riwâyah* (Madinah: al-Maktanah al-'Ilmiyyah, t.t.), 46-49.

Ibn Salâh,[18] ulama hadits periode pertengahan, dalam karyanya *Ma'rifah 'Ulûm al-Hadîts*, yang lebih populer dengan nama *Muqqadimmah Ibn Salâh*, membahas tentang sahabat dengan lebih terperinci. Pembahasannya ia mulai dengan pentingnya mengetahui sahabat, penjelasan beberapa definisi tentang sababat. Sebagaimana al-Baghdâdî, ia juga menyatakan bahwa '*adâlah al-shahâbah* merupakan ketentuan Allah dalam Al-Qur'an, ketetapan Nabi Muhammad, dan *Ijmâ'*.

Ia juga menyebut beberapa ayat Al-Qur'an dan hadits Nabi Muhammad. Hanya saja untuk ijma' tidak ia jelaskan. Ibn Salâh hanya menyatakan bahwa para ulama sepakat akan keadilan seluruh sahabat, dengan alasan berbaik sangka dan para sahabat adalah pembawa syari'ah.[19]

---

[18] Nama lengkapnya al-Imâm al-Hâfiz al-'Allâmah Shaikh al-Islâm Taqîy al-Dîn Abû 'Amr Uthmân b. Muftî Salâh al-Dîn 'Abd al-Rahmân b. Uthmân b. Mûsâ al-Kirdi al--Syarazuri al-Mushili al-Shâfi'iy. Ia dilahirkan pada tahun 577 H. di daerah Syahrazur. Karier pendidikan Ibnu Shalâh dimulai dari bimbangan ayahnya semasa di Syahrazur, dan ketika di Musil, selain dari ayahnya, ia mendapatkan pendidikan dari ulama-ulama Musil. Setelah itu, ia melakukan *rihlah* ke-Baghdad, Hamdzan, Naysabur, sampai akhirnya belajar di Madrasah al-Salâhiyyah di Bayt al-Maqdis Palestina. Setelah dari madrasah tersebut, ia pergi ke Damaskus untuk belajar di Madrasah al-Rawahiyyah, kemudian ia tinggal dan mengajar di Damaskus. Produktivitasnya dalam menulis sangat menonjol ketika tinggal di Damaskus, sampai akhirnya menjadi seorang mufti, dan menjadi salah satu ulama besar Damaskus. Ibn Shalâh dikenal banyak menguasai ilmu--ilmu agama, seperti, tafsir, hadits, fikih, dan lughah. Guru-guru yang terkenal sangat membantu dalam membentuk keilmuan Ibn Shalâh antara lain: di Musil ia belajar dari 'Ubaid 'Allah b. al-Samin, Nashr b. Salamah al-Hayni, Mahmûd b. 'Alî al-Mushiliy, Abû al-Muzaffar b. al-Birni, 'Abd al-Muhsin b. al--Tûsî, di Bagdad belajar dari Ahmad b. Sakinah, Abû Hafsh b. Thabarzad, di Hamzan belajar dari Abû al-Fadhl b. Ma'zam, di Naysabur ia belajar dari Abû al-Fath Manshûr b. al-Mun'îm b. al-Farawi, al-Mu'ayd b. Muhammad b. 'Alî al-Tûsî, Zaynab bt. Abû al-Qâsim, al-Qâsim b. Abû Sa'd, Muhammad b. al-Hasan al-Shiram, Abû al-Mu'ali b. Nashir al-Nashiri, Abû al-Najib Ismâ'îl al-Qâri, Di Mirwa belajar dari Abû al-Muzaffar b. al-Simianî, di Halb belajar dari Abû Muhammad; di Damaskus belajar dari dua tokoh besar pada waktu itu: Fakhr al-Dîn b. Asâkir dan Mawfiq al-Dîn b. Qudamah, dan di Haran ia belajar dari 'Abd al-Qadir al-Rahawî.

[19] Ibn Salâh, *Ma'rifah 'Ulûm al-Hadîts* (Beirut: Dâr al-Ma'ashir, 1986), 291-301.

Ulama masa pertengahan yang juga menegaskan keadilan seluruh sahabat adalah al-'Irâqî.[20] Penegasan al-'Irâqî ini tertuang dalam tiga kitabnya, yaitu *al-Taqyîd wa al-Idhah bi Sharh Muqqadimah Ibn Salâh*, *Fath al-Mughîth*, dan *Alfiyyah al-'Irâqî*. Dalam *al-Taqyîd*, al-'Iraqî memberikan penjelasan dan penegasan terhadap keistimewaan sahabat, karena ada jaminan dari Allah Swt. dan Nabi Muhammad.[21] Demikian juga dalam *Alfiyyah,*[22] *Sharh Alfiyyah al-'Irâqiy*[23] dan *Fath al-Mughîth*. Kitab *Alfiyyah* berisikan 1.002 bait, yang membahas *Mushthalah al-Hadîts*, sedangkan penjelasan *Alfiyyah* adalah *Sharh Alfiyyah al-'Irâqî* karya 'Abd al-Karim al-Khidhir. *Fath al-Mughîth* adalah karya al-Sakhâwî yang merupakan penjelasan terhadap karya *al-'Irâqî* juga, *Alfiyyah*.[24] Penjelasan dan penegasan al-'Irâqiy terhadap kaidah keadilan seluruh sahabat pada dasarnya sama dengan apa yang ditulis oleh al-'Irâqî dalam *al-Taqyîd*.

---

[20] Nama lengkap al-Hâfiz Abû al-Fadhl Zayn al-Dîn 'Abd al-Rahîm b. al-Husayn b. 'Abd al-Rahmân al-'Irâqî al-Mishrî al-Shâfi'î. Ia lahir di Razanan pada tanggal 21 Jumad al-Ula 725 H dan wafat pada tahun 806 di Mesir. Pada usia yang masih kecil, ia dibawa oleh ayahnya pindah dan belajar ke Mesir. Ia belajar Fikih dan Ushul ke ulama Mesir, di antaranya al-Asnawî, Ibnu 'Adhan; belajar hadits, di antaranya kepada al-Ulâ al-Turkimanî, dan Ibnu Daqîq al-'Id, kemudian ia melakukan *rihlah* ke Hijaz, Syam, dan Palestina. Selain menguasai hadits, ia juga menguasai Nahw, Lughah, Qira'ah, Fikih, Ushul, Gharib. Di antara gurunya yang terkenal antara lain: al-'Izz Ibn Jama'ah dan sahabatnya al-Haythamî, sedangkan muridnya yang terkenal adalah Ibn Hajar dan anaknya Abû Zur'ah. Karya al-'Irâqî yang terkenal antara lain: *Alfiyyah al-Hadîts, Fath al-Mughîth, al--Mughni 'an Haml al-Asfâr fî al-Asfâr,* yaitu takhrij hadits-hadits yang terdapat dalam kitab *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn, Nukat Minhaj al-Baydawiy* dalam bidang Ushul, dan *Taqrîb al-Asânid wa Tartîb al-Masânid*, dan sebagainya. Lihat al-Suyuthiy, *Tabaqat al-Huffâz,*. 534-535.

[21] Al-'Irâqî, *al-Taqyîd wa al-'Idâh bi Sharh Muqaddimah Ibn Salâh* (Madinah: al-Maktabah al-Salafiyyah, 1969), 301.

[22] Al-'Irâqî, *Alfiyyah al-Irâqî* (Riyadh: Maktabah Dâr al-Minhaj, 1428 H), 164.

[23] 'Abd al-Karîm al-Khidhir, *Sharh Alfiyyah al-'Irâqî*, Vol. I (t.tp.: t.t.), 45.

[24] al-Sakhâwî, *Fath al-Mughîth,* Vol. IV (Mesir: Maktabah al-Sunnah, 2003), 75.

Ulama pada masa berikutnya adalah Ibn Wazir[25] yang menulis kitab *Tanqîh al-Andâr fî 'Ulûm al-Athar*. Kitab ini diberi penjelasan oleh Muhammad b. Ismâ'îl al-San'ânî dengan judul *Taudîh al-Afkâr li Ma'ânî Tanqîh al-Andâr*. Dalam kitab ini, dibahas 63 masalah tentang ilmu hadits. Masalah ke-1 sampai masalah ke-12 membahas seputar hadits sahih dan syarat-syaratnya. Masalah ke-13 sampai masalah ke-21 membahas seputar hadits hasan dan syarat-syaratnya. Masalah ke-22 sampai ke-44 membahas seputar istilah-istilah yang sering dipakai dalam studi hadits, sedang masalah ke-45 sampai ke-63 membahas seputar orang yang diterima dan ditolak periwayatannya, periwayat yang *majhûl*, penerimaan riwayat orang fasik, *al-jarh waal-ta'dîl* dan lain sebagainya.

Ibn Wazir membahas persoalan tentang *'adâlah al-shahâbah* secara panjang lebar pada masalah keenam puluh tiga dengan menyebut beberapa penulis sahabat terdahulu, seperti Ibn 'Abd al-Barr, al-Hâkim, Ibn Hajar, dan lain sebagainya. Kajian Ibn Wazir tentang sahabat ini seolah menguatkan pendapat-pendapat ulama pendahulunya bahwa *'adâlah al-shahâbah* secara keseluruhan sudah final dan diperkuat dengan beberapa ayat Al-Qur'an dan hadits sebagaimana para ulama terdahulu.[26]

Ulama hadits berikutnya yang memperkuat keadilan seluruh sahabat adalah Jalâl al-Dîn al-Suyûthî.[27] Salah satu karya al-Suyûthî

---

[25] Biografi lengkap Ibn Wazir tidak banyak ditulis. Nama lengkapnya al-Imâm al-Mujtahid al-Hâfiz Muhammad b. Ibrâhîm b. 'Alî b. al-Murtadhâ b. al-Muffadhal b. Manshûr b. Muhammad al-'Affîf b. al-Mufadhal b. al-Hajaj b. 'Alî b. Yahyâ b. Qâsim b. Yûsuf b. Yahyâ al-Manshûr b. Ahmad al-Nashir b. Yahyâ b. al-Husayn b. al-Qâsim b. Ibrâhîm b. Ismâ'îl b. Ibrahim b. al-Hasan b. al-Hasan al-Sibt b. 'Alî b. Abî Thâlib. Wafat 840 H.

[26] Lihat Muhammad b. Ismâ'îl al-San'anî, *Taudîh al-Afkâr li Ma'ânî Tanqîh al-Anzar*, Vol. II (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), 244-276.

[27] Nama lengkapnya adalah 'Abd al-Rahmân b. al-Kamâl Abû Bakr b. Muhammad b. Sâbiq al-Dîn b. al-Fakhr Uthmân b. Nâshir al-Dîn Muhammad b. Sa'if al-Dîn Khadhr b. Ibn Najm al-Dîn Abû al-Salâh Ayyub b. Nâshir al-Dîn Muhammad b.

dalam bidang hadits yang terkenal adalah *Alfiyyah fî 'Ilm al-Athar*. Dinamakan *Alfiyyah* karena di dalam karyanya, al-Suyûthî menyusun hampir seribu bait, tepatnya 994 bait tentang studi hadits. Persoalan sahabat dikupas oleh al-Suyûthiy dengan panjang lebar mulai bait nomor 653 sampai pada bait nomor 702.

Sebagaimana ahli hadits pada umumnya, pembahasan al-Suyûthî tentang sahabat dimulai dengan pengertian sahabat, dilanjutkan penjelasan mengenai tabi'in, dan cara mengetahu sahabat dan tabi'in. Pernyataan al-Suyûthî bahwa seluruh sahabat adil dapat dilihat pada bait nomor 660. Adapun bunyi baitnya adalah sebagai berikut:

وَهُمْ عُدُولٌ كُلُّهُمْ لا يَشْتَبِهْ * النَّوَوِيْ: أَجْمَعَ مَنْ يُعْتَدُّ بِه[28]

---

al-Shaikh Imâm al-Dîn al-Suyûthiy. Ia dijuluki Jalâl al-Dîn dan diberi *kunyah* Abû al-Fadhl atas dasar keilmuan dan keutamaannya. Nama akhirnya al-Suyûthî atau al-Asyuthî, dinisbatkan pada Asyûth, nama sebuah daerah tempat asal orang tuanya. Ia pun diberi gelar Ibnu al-Kutub karena dilahirkan di antara buku-buku milik ayahnya dan karena ketika ia lahir, ia diletakkan ibunya di atas buku. Imam al-Suyûthî dilahirkan pada tahun 849 H dan meninggal pada tahun 911 H. Ia hidup di lingkungan yang penuh dengan keilmuan serta ketakwaan. Kedua matanya terbuka pada keilmuan dan ketakwaan karena ayahnya tekun mengajarkan membaca Al-Qur'an dan ilmu pengetahuan. Ketika ayahnya meninggal pada tahun 855 H, ia telah hafal Al-Qur'an sampai surat al-Tahrîm padahal usianya masih kurang dari 6 tahun, dan ketika usianya kurang dari 8 tahun, ia telah menghapal seluruh Al-Qur'an. Setelah ayahnya meninggal, ia dibimbing oleh Muhammad b. 'Abd al-Wâhid sampai usia 11 tahun. Dalam usianya yang relatif muda, ia telah mampu menghafal beberapa kitab, seperti *al-Tanbîh, al-Hawî, al-Tahdîb,* dan *al-Rawdah. Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân,* adalah sebuah kitab fenomenal yang dihasilkan dari pemikiran cemerlang Imam al-Suyûthiy, dan telah dicetak beberapa kali di berbagai tempat. Kitab ini pertama kali dicetak di Kalkuta tahun 1271 H dan terakhir pada tahun 1387 H/1967 M oleh percetakan Tabâ'ah al-Hai'ah al-Mishriyyah li al-Kitâb dan diedit oleh Muhammad al-Fadhl Ibrahim. Editor berkomentar bahwa kitab ini merupakan rantai emas dalam rangkaian kitab-kitab yang membahas studi Al-Qur'an, karangan terbagus, terlengkap, bermanfaat, dan memuat masalah-masalah yang tidak dimuat oleh kitab lain. Imam al-Suyûthiy wafat menjelang Shubuh pada hari Jumat 19 Jumad al-Ûlâ 911 H dalam usia 62 tahun. Lihat 'Umar Ridha Kahhalah, *Mu'jam al-Muallifîn*, 127-130.

[28] Imam al-Suyûthiy, *Alfiyyah al-Suyûthî fî 'Ilm al-Hadîts* (Beirut: Maktabah al-'Ilmiyyah, t.t.), 107.

Al-Athyûbî, dalam kitabnya *Is'âf Dhaw al-Wathar*, menjelaskan bait ini bahwa setiap sahabat 'adil, baik yang terlibat fitnah maupun tidak, baik sahabat besar maupun sahabat kecil. Selanjutnya al-Athyûbî menyatakan bahwa menurut al-Nawâwî keadilan seluruh sahabat sudah menjadi kesepakatan, dan yang tidak sepakat dengan kaidah ini, pendapatnya tidak digunakan. Di antaranya adalah pendapat yang menyatakan bahwa sahabat harus diteliti, seluruh sahabat adil sampai terjadinya pembunuhan terhadap 'Utsman, seluruh sahabat adil kecuali yang membunuh 'Ali, dan lain sebagainya.[29]

Namun demikian, pemikiran kaum Mu'tazilah pada masa klasik tersebut mendapat kritik dari al-Ghazali, yang mempertanyakan penilaian kredibilitas manakah yang lebih baik dari penilaian Allah swt dan Rasul-Nya? Bagaimanapun juga, senadainya tidak ada pujian dari Allah dan Rasul-Nya, maka cukup dengan informasi-informasi terkenal dan mutawatir mengenai keadaan para sahabat baik saat hijrah, jihad, mengorbankan jiwa dan raga serta menentang nenek moyang dan keluarganya karena rasa cinta kepada Rasul Allah dan keinginan untuk menolongnya. Maka semua itu cukup untuk meruntuhkan tuduhan yang dikemukakan kaum Mu'tazilah di atas.[30]

Dalam era modern, para pemikir Islam yang tetap mempertahankan kaidah *'adâlah al-shahâbah* diantaranya adalah Jamâl al-Dîn al-Qâsimi.[31] Karyanya yang paling monumental adalah *Qawâ'id al-Tahdîts min Funûn Musthalah al-Hadîts*. Secara umum, karya ini memberikan sistematika pengajaran yang lebih

---

[29] Muhammad b. 'Alî b. Adam b. Mûsâ al-Athyubî, *Is'af Dhaw al-Wathar bi Sharh Nadhm al-Durar fi 'Ilm al-Athar*, Vol. II (Madinah: Maktabah al-Ghuraba' al-Athariyyah, 1993), 184.

[30] *Ibid.*, 74. Lihat juga al-Ghazali, *al-Mustashfâ* (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 164.

baik dan komprehensif dengan tetap mengacu pada karya-karya awal ilmu hadits sehingga dapat dikatakan bahwa karya ini lebih terfokus pada perubahan sistematika penyajian serta pemecahan persoalan ilmu hadits yang sebelumnya masih berserakan. Al-Qâsimî sendiri menyebut bahwa karyanya ini merupakan ringkasan dari karya-karya awal yang berkaitan dengan studi hadits.[32]

Dalam persoalan kaidah *adâlah al-shahâbah*, al-Qâsimî membahasnya pada bab *al-Jarh wa al-Ta'dîl*. Bab ini membahas sebanyak dua puluh masalah. Adapun kaidah *adâlah al-shahâbah* dibahas oleh al-Qâsimî pada masalah kedelapan belas dengan judul *Bayân 'Adâlah al-Sahâbah Ajma'în*. Sebagaimana telah dijelaskan tentang sistematika penyusunan kitab ini, dalam membahas kaidah '*adâlah al-shahâbah*, al-Qâsimî mengutip pendapat para ulama terdahulu yang menjelaskan '*adâlah al-shahâbah* secara mutlak. Ia merujuk pada pendapat al-Nawâwî dalam *al-Taqrîb* dan al-Mârizî dalam *al-Burhân*.[33]

Selain al-Qâsimî, pemikir studi hadits yang lain adalah Muhammad 'Ajjâj al-Khathîb.[34] Ada dua karya 'Ajjâj al-Khathîb

---

[31] Nama lengkapnya Muhammad Jamâl al-Dîn Abû al-Faraj b. Muhammad Sa'îd b. al-Qâsim b. Sâlih b. Ismâ'îl b. Abû Bakr, yang dikenal dengan al-Qâsimî. Ia dilahirkan pada waktu Dhuha pada hari Senin, 8 Jumad al-Ûlâ 1283 H, yang bertepatan dengan 17 September 1866 M di Damaskus. Ia berasal dari keluarga ahli ilmu. Ayah dan kakeknya dikenal juga sebagai seorang faqih Syam. Al-Qâsimî mulai belajar Al-Qur'an kepada 'Abd al-Rahmân al-Mishriy. Kemudian melanjutkan belajar menulis kepada Mahmûd al-Qushî, sampai akhirnya pindah ke Madrasah al-Zâhiriyyah, dan di sana ia mendapatkan pendidikan Tauhid, Nahwu, Sharf, Manthiq, Bayân, 'Arûdh, dan disiplin ilmu lainnya. Al-Qâsimî wafat pada hari Sabtu 23 Jumad al-Ûlâ 1332 H bertepatan dengan bulan April 1914 M di Damaskus. Lihat, Zâfir al-Qâsimî, *Tarjamah Jamâl al-Dîn al-Qâsimî,* dalam *Qawâ'îd al-Tahdîth min Funun Musthalah al-Hadîts* (Beirut : Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 20-32.

[32] Al-Qâsimiy, *Qawâ'îd al-Tahdîth min Funun Musthalah al-Hadîts,* 37-41.

[33] *Ibid.*, 200.

[34] Muhammad 'Ajjâj al-Khathîb adalah guru besar bidang studi Hadith pada Fakultas Syari'ah Universitas Damaskus.

yang dijadikan rujukan penting dalam studi hadits, yaitu *al-Sunnah qabl al-Tadwîn* dan *Ushûl al-Hadîts: 'Ulûmuh wa Musthalahuh*, bahkan karya yang kedua ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Ushul al-Hadits:Pokok-Pokok Ilmu Hadits*, diterjemahkan oleh penerbit Gaya Media Pratama (Jakarta).

Persoalan *'adâlah al-shahâbah* dibahas oleh 'Ajjâj al-Khathîb secara panjang lebar pada bagian keempat pada fasal keempat. Ada sembilan sub pasal dalam pembahasan ini, dimulai dengan definisi sahabat, cara mengetahui sahabat, jumlah sahabat, sahabat yang banyak riwayatnya, tingkatan sahabat, keadilan sahabat, keilmuan sahabat, sahabat yang terakhir wafat, dan kitab-kitab tentang sahabat.

Di dalam membahas *'adâlah al-shahâbah*, 'Ajjâj al-Khathîb menjelaskan bahwa semua sahabat menurut *Ahl al-Sunnah* adil, baik yang terlibat fitnah maupun tidak. Walaupun begitu, 'Ajjâj al-Khathîb juga menyebutkan beberapa definisi sahabat, namun 'Ajjâj al-Khathîb tetap memilih pendapat mayoritas ulama. Untuk menegaskan pendapatnya ini, 'Ajjâj al-Khathîb sebagaimana ulama terdahulu, menyebutkan beberapa ayat Al-Qur'an dan hadits yang dianggap bisa menjadi landasan teologis untuk membenarkan pernyataan ini.[35]

Pemikir hadits modern yang lain adalah Mahmûd al-Tahân.[36] Karya al-Tahân tentang studi hadits adalah *Taysîr Musthalah al-Hadîts*. Buku ini disusun dengan bahasa yang sederhana dan sistematis sehingga buku ini sangat cocok untuk pemula. Pem-

---

[35] 'Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts: 'Ulumuh wa Musthalâhuh* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1989), 383-409.

[36] Mahmûd al-Tahân adalah pengajar hadits pada Fakultas Syari'ah dan Dirâsât al-Islâmiyyah Universitas Kuwait. Selain menyusun *Taysir Mushthalah al-Hadîts,* ia juga menulis tentang metodologi takhrîj dengan judul bukunya *Ushûl al-Takhrîj wa Dirâsât al-Asânid.* Buku kedua ini menjadi rujukan standar tentang metodologi takhrîj pada universitas Islam di berbagai negara, termasuk PTAIN/S di Indonesia.

bahasan al-Tahân tentang sahabat dapat dilihat pada bab kedua, yaitu pembahasan tentang sifat orang yang diterima dan ditolak periwayatannya. Dalam bab ini ada sebelas pembahasan, sedangkan persoalan sahabat menempati uruttan pertama.

Sebagaimana umumnya ahli hadits, pembahasan sahabat dimulai dengan pengertian sahabat, faedah mengetahui sahabat, cara mengetahui sahabat, pen-*ta'dîl*-an seluruh sahabat, sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadits, sahabat yang paling banyak fatwanya, *al-'abâdalah*, jumlah sahabat, tingkatan sahabat, sahabat yang paling utama, sahabat yang paling awal masuk Islam, sahabat yang paling akhir wafat, dan buku-buku yang terkait dengan sahabat.

Karena buku ini dibuat dengan sangat sederhana, maka pembahasan *'adâlah al-shahâbah* juga sangat sederhana. Menurut al-Tahân, semua sahabat bersifat adil, baik yang terlibat fitnah maupun tidak. Artinya, para sahabat itu jauh dari kebohongan dan penyelewengan dalam periwayatan hadits, sehingga semua periwayatannya harus diterima tanpa membahas tentang keadilan mereka. Dalam persoalan fitnah, al-Tahân berpendapat bahwa para sahabat telah berijtihad dan mereka mendapatkan pahala atas ijtihadnya, hal ini untuk berprasangka baik kepada para sahabat, karena mereka adalah pembawa syari'ah.[37]

Ulama modern lainnya yang mempertahankan kaidah *adâlah al-shahâbah* adalah Musthafâ al-Sibâ'î.[38] Karya al-Siba'iy di bidang pemikiran hadits terwujud dalam sebuah buku berjudul *al-Sunnah*

---

[37] Al-Tahân, *Taysir Mushthalâh al-Hadîts* (t.tp.: Maktabah al-Ma'arif li al-Nashr wa al-Tauzi', 2004), 244.

[38] Nama lengkapnya adalah Musthafâ b. Husni Abû Hasan al-Sibâ'iy. Al-Sibâ'î dilahirkan di kota Homs, salah satu dari kota yang ada di negeri Syiria, pada tahun 1915 M, bertepatan dengan tahun 1333 H. Kota –koya lain yang termasuk tertua di negara seluas 185.180 km2 itu adalah Damaskus, Aleppo atau Haleb, Homs, Latika fan Hama. Sejak usia 18 tahun dia pindah ke Mesir, suatu negara

yang banyak memengaruhi perkembangan intelektual dan kehidupannya, baik pada masa remajanya maupun pada masa kemudian, yang dilengkapinya dengan terjun di aktifitas politik dalam penggabungan dirinya dengan Hasan al-Banna, tokoh Ikhwan al-Muslimin. Jadi, diHims dan Kairo-lah al-Sibâ'î banyak menimbah ilmu pengetahuan dan pengalaman, yang kemudian dikenal turut membesarkan namanya. Di Kairo misalnya, pada usia al-Sibâ'iy yang ke-34 (1949), Universitas al-Azhar sempat mengangkat prestasi akademiknya, ketika dia berhasil meraih gelar doktor dalam bidang Syari'ah dan Sejarah Pemikiran Hukum Islam (*al-Tashrî' al-Islâmî wa Târîkhih)*. Dari gelar doktornya itu terlihat bahwa al-Sibâ'î adalah seorang ilmuwan yang ahli hukum atau syari'at Islam dan sejarah, yaitu suatu kredebilitas yang dapat mendudukkannya sebagai tokoh yang ahli disiplin hadits dan sejarah. Kenyataan dimaksud pada masa kemudian diikuti dengan pemunculan kitabnya yang merupakan karya monumentalnya yang berjudul *al-Sunnah wa Makânatuhâ fî al-Tashrî' al-Islâmî*.

Setahun setelah penyelesaian doktornya, pada tahun 1950, al-Sibâ'î pulang ke negeri asalnya, Syiria. Sejak itu, dia memosisikan diri sebagai ilmuwan atau pemikir yang aktif berjuang di samping sebagai pendidik yang aktif berkiprah di perguruan tinggi, di organisasi keislaman, juga di dunia penerbitan. Selama di Syiria itu, dia pernah menangani beberapa jabatan, sejak sebagai Guru Besar di Fakultas Hukum *(Huqûq),* Dekan Fakultas Syari'ah, serta Pembimbing Umum Organisasi Ikhwan al-Muslimin (1955). Dalam masa itu pula, dia sempat mendirikan majalah *Hadharât al-Islâm* yang ternit secara reguler. Sewaktu penjajahan Inggris (1882-1914), dia aktif melawan penjajah demi mempertahankan martabat umat, sehingga sempat beberapa kali mendekam di penjara. Misalnya, dia pernah sekitar enam bulan dipenjarakan di Mesir dan Palestina. Kemudian, sebebasnya dari penjara Farnisin, dia kembali menghunin penjara di Libanon, selama 30 bulan. Setelah dibebaskan dari penjara, pada tahun 1983, dia memperkuat kompi Ikhwan al-Muslimin dalam mempertahankan Baitul Maqdis. Dari kombinasi keilmuan yang dimiliki serta keaktifannya dalam dunia pendidikan serta perjuangan, maka al-Sibâ'î juga dikenal sebagai seorang tokoh yang alim dan ahli telaah. Dari kealimannya di bidang ilmu agama itu, dia telah memperlihatkan kemampuan dalam mengkaji secara mendalam naskah ilmu-ilmu primer *(al-Namth al-Qadîm)* di al-Azhar Mesir, juga di dalam pertemuan-pertemuan dengan para alim dan tokoh cendekiawan Syiria sehingga mampu mengambil apa-apa yang jernih darinya. Dan ternyata, kemampuannya itu bukan sebatas menguasai ilmu-ilmu yang digali dari sumber data naskah klasik. Sebab, dia juga tahu banyak tentang ilmu-ilmu kekinian. Seperti, hasil kunjungannya ke Eropa telah membuatnya banyak memperoleh ilmu-ilmu baru tentang metodologi keilmuan, kebudayaan, dan politik. Dari penguasaan keahlian dimaksud, kiranya dapat dipahami bila dari tangan al-Sibâ'î lahir kitab-kitab sesuai dengan keahliannya yang banyak menyebar di negara-negara Islam, seperti *al-Sunnah wa Makânatuhâ fî al-Tashrî' al-Islâmî* (suatu disiplin hadits dan hukum Islam), *al-Mar'ah bayn al-Fiqh wa al-Qanûn* (suatu disiplin hukum dan perundang-undangan), *Min Rawa'i Hadaratina* (suatu disiplin Sejarah Peradaban Islam),dan *al-Isytirakiyât al-Islâm* (Sosialisme Islam). M. Erfan Soebahar*, Menguak Fakta Keabsahan al-Sunnah* (Jakarta: Prenada Media, 2003), 16-21.

wa Makanâtuha fî al-Tashrî' al-Islâmî. Karyanya ini sangat dikenal oleh kaum terpelajar di Indonesia, sehingga pada tahun 1993 karya ini diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Hadits Sebagai Sumber Hukum: Kedudukan al-Sunnah dalam Pembinaan Hukum Islam*. Kemudian dalam bentuk terjemah ringkas, karya ini juga telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *Sunnah dan Penerapannya dalam Penetapan Hukum Islam: Sebuah Pembelaan Kaum Sunni* dan sekaligus diberi pengantar oleh Nurcholish Madjid.

Dalam persoalan *adâlah al-shahâbah*, al-Sibâ'î menyatakan hal itu merupakan kaidah yang telah disepakati para tabi'in dan generasi sesudahnya dari mayoritas umat Islam. Lebih lanjut, al-Sibâ'î menyatakan bahwa semua kritikus hadits berpandangan bahwa para sahabat itu adil, mereka terbebas dari kebohongan dan pemalsuan. Yang menyimpang dari garis itu adalah kaum Khawarij, Mu'tazilah, dan Syi'ah.[39] Kajian al-Sibâ'î ini banyak men-counter pemikiran-pemikiran yang dikembangkan oleh kaum orientalis dan pemikir muslim modern, khususnya Ahmad Amin dan Mahmud Abu Rayyah. Diskusi antara al-Sibâ'î dan Ahmad Amin dan Mahmud Abu Rayyah dibahas pada bab selanjutnya.

Kajian *adâlah al-shahâbah* di Indonesia juga dilakukan oleh para sarjana ahli hadits. T.M. Hasbi as-Shiddieqy, Fatchur Rahman, dan Hasjim Abbas merupakan ahli hadits yang telah menulis beberapa buku tentang ilmu hadits. T.M. Hasbi as-Shiddiqy, menulis buku berjudul *Sejarah dan Pengatar Ilmu Hadits*. Pembahasan tentang sahabat, oleh T.M. Hasbi as-Shiddieqy dimulai dengan ta'rif sahabat, jalan mengetahui sahabat, mazhab-mazhab ulama tentang keadilan sahabat, sahabat-sahabat yang memperbanyak

---

[39] Al-Sibâ'î, *al-Sunnah wa makânatuhâ fî al-Tashrî' al-Islâmî* (Beirut: Maktabah al-Islâmî, 1978), 261.

riwayat, penghafal-penghafal Al-Qur'an, bilangan sahabat, *thabaqât* sahabat, sahabat yang paling utama, sahabat yang paling mula-mula masuk Islam, *Ummahatul Mu'minîn* yang paling utama, sahabat yang paling akhir wafatnya, dan ulama yang mula-mula menyusun kitab tentang sahabat.

Khusus dalam persoalan keadilan sahabat, T.M. Hasbi as-Shiddieqy menyampaikan pendapat berbagai ulama. Menurutnya, jumhur ulama berpendapat bahwa semua sahabat adil, baik yang turut campur ke dalam pertentangan-pertentangan antarsahabat maupun yang tidak. Selanjutnya, T.M. Hasbi as-Shiddieqy menjelaskan segolongan ulama yang berpendapat, seorang *shahâbî* itu, tidaklah harus dipandang adil karena ia seorang sahabat, keadaannya harus diteliti. Di antara mereka ada yang tidak adil. Di antara ulama ada yang menyebutkan bahwa mereka harus diteliti setelah timbul kekacauan antarmereka.[40]

T.M. Hasbi as-Shiddieqy, selanjutnya mengutip pendapat Ibn al-Athir yang menyatakan bahwa para sahabat tidak perlu dibahas keadaannya, karena telah disepakati oleh *ahl al-haqq*, yaitu *ahl al-sunnah wa al-jamâ'ah*, bahwa mereka adil, walaupun begitu kita wajib mengetahui nama-nama mereka, membahas perjalanan hidup dan keadaan mereka untuk diteladani, karena mereka adalah orang yang paling mengetahui Nabi dan keadaan kehidupan Nabi.[41]

Fatchur Rachman, dalam bukunya yang berjudul *Ikhtishar Musthalahul Hadits*, juga membahas panjang lebar tentang sahabat. Pembahasan Fatchur Rachman dimulai dengan ta'rîf, sahabat yang murtad, kesahabatan jin, cara-cara mengetahui sahabat, keadilan sahabat, nilai dan kedudukan sahabat, seutama-

[40] T.M. Hasbi as-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengatar Ilmu Hadits* (Jakarta: Bulan Bintang, t.th), 267.

[41] *Ibid.*, 268.

utama sahabat, sahabat yang banyak meriwayatkan hadits, sahabat yang banyak fatwanya, sahabat yang mendapat gelaran, *'abadillâh* dan sahabat yang mula-mula masuk Islam.

Sebagaimana T.M. Hasbi as-Shiddieqy, Fatchur Rachman juga menyebutkan dan menjelaskan beberapa pendapat tentang *adâlah al-shahâbah*, baik dari pendapat yang sepakat dengan keadilan seluruh sahabat maupun yang tidak, seperti kaum Mu'tazilah, namun Fatchur Rachman sepakat dengan pendapat al-Nawâwî, bahwa keadilan seluruh sahabat merupakan pendapat jumhur ulama dan telah disepakati (*ijmâ'*). Oleh karena itu, pendapat yang mengharuskan penyelidikan keadilan sahabat, pendapat yang membedakan apakah terlibat dalam fitnah pembunuhan atau tidak dan lain sebagainya, tidak perlu diperhatikan, hendaklah berbaik sangka kepada mereka, agar terhindar dari dosa.[42]

Hasjim Abbas, dalam karyanya yang berjudul *Kritik Matan Hadits*, walaupun tidak menjelaskan secara panjang lebar tentang sahabat, juga menyinggung persoalan *adâlah al-shahâbah*. Menurut Hasjim Abbas, kadar integritas keagamaan (*'adâlah*) segenap sahabat Nabi, termasuk mereka yang terlibat fitnah (tragedi konflik kepentingan politik) telah memperoleh legitimasi sampai pada taraf *ijmâ'* berdasarkan Al-Qur'an dan hadits. Dengan demikian, sarana uji kredibilitas sahabat perawi hadits dalam mekanisme kritik hadits selama periode kehidupan mereka (hingga selepas kepemimpinan al-Khulafâ' al-Râshidûn) tidak menyentuh aspek *al-'adâlah*, tetapi cukup mengarah pada akurasi kedabitan semata. Kesalahan tidak disengaja, salah mempersepsi fakta, dan kekeliruan bentuk lain karena gangguan indra pengamatan adalah hal yang manusiawi dan mereka bukan pribadi yang *ma'shûm*.[43]

---

[42] Fatchur Rahman, *Ikhtishar Musthalahul Hadits* (Bandung: al-Ma'arif, 1974), 285-286.

[43] Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadits* (Yogyakarta: Teras, 2004), 26-27.

Dari uraian para ahli hadits di atas, dapat disimpulkan, bahwa *ahl al-sunnah* secara kelembagaan, sangat menghormati otoritas sahabat sebagai generasi pertama yang membawa syari'at. Penegasan al-Sibâ'î, bahwa kaum Khawarij, Mu'tazilah, dan Syi'ah sebagai kaum yang menyimpang menegaskan bahwa kaum *Ahl al-Sunnah*-lah yang benar. Ketegasan kaum *Ahl al-Sunnah* dalam membela otoritas sahabat ini tidak lain juga karena membela otoritas al-Sunnah sebagai dasar agama di samping Al-Qur'an. Al-Qur'an dan hadits merupakan sumber penting dalam ajaran Islam. Dengan Al-Qur'an dan hadits, umat Islam memiliki panduan yang dapat digunakan dalam kehidupan mulai dari aspek akidah, ibadah, sampai mu'amalah, termasuk pengambilan konsep keilmuan. Menurut kaum *Ahl al-Sunnah*, mempertanyakan otoritas sahabat merupakan langkah awal untuk mendelegitimasikan al-Sunnah sebagai dasar agama (*Lihat tabel pada halaman Lampiran*).

B. Motivasi Pelembagaan Kaidah Keadilan Sahabat

Sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya, bahwa motif (*motiv*), atau dorongan adalah suatu pendorong yang dapat mendorong manusia untuk melakukan suatu tindakan dorongan (tenaga) atau suatu pendorong tersebut merupakan penggerak hati (jiwa) ataupun jasmani untuk bertindak atau berbuat sesuatu yang melatarbelakangi manusia berbuat sesuatu untuk mencapai keinginannya (tujuannya). Motif merupakan sesuatu yang melatarbelakangi manusia segala aktivitas dan motif ini bisa berasal dari luar dan dari dalam manusia itu sendiri. Maka, dalam pelembagaan kaidah keadilan seluruh sahabat ini, menurut penulis paling tidak ada dua motif, yaitu:

1. Politik

Kaidah *adâlah al-shahâbah* dan *Ahl al-Sunnah* merupakan kaidah dan aliran keagamaan yang tidak bisa dipisahkan, karena

ahli hadits inilah yang membela dan menegakan kaidah bahwa seluruh sahabat ʻadil dan tidak perlu diteliti. Namun begitu, analisis kondisi sosial dan politik tidak bisa dilepaskan dalam melihat perkembangan *Ahl al-Sunnah*.

Sebagaimana telah dijelaskan pada pada awal bab ini, bahwa kaum Mu'tazilah dapat berkembang, tumbuh subur, dan kokoh ketika lembaga negara (*khalîfah*), turut campur dalam menegakkan ajaran ini. Demikian juga dengan paham Sunni, ketika al-Muttawakil, salah seorang khalifah Bani ʻAbassiyah berkuasa, maka para ahli hadits pun segera mendapatkan perhatian dan tempat pada kekuasaan. Ahmad b. Hanbal, yang mendapatkan gelar *ra'îs al-muhadditsîn*, mendapatkan momentumnya pada saat al-Mutawakil mengambil alih kekuasaan dan mendapatkan dukungan yang luas dari kalangan mayoritas umat Islam saat itu. Salah satu contoh dukungan politik yang kuat terhadap paham Sunni adalah perburuhan al-Mutawakil terhadap tokoh-tokoh Mu'tazilah. Muhammad b. ʻAbd al-Mâlik al-Zayyât, mantan perdana menteri pada masa pemerintahan al-Wathiq ditangkap dan dihukum mati atas tuduhan ahli bid'ah dan menganut paham *I'tizâl*. Harta benda dan seluruh keluarganya disita.[44]

Di Mesir, al-Mutawakil memerintahkan Gubernur Mesir untuk mencukur hakim tertinggi (*qâdî qudhah*) Mesir, Abû Bakr Muhammad b. al-Layth, karena sang *qâdî* ini telah melakukan penyiksaan pada masa pelaksanaan *al-mihnah* kemudian sang *qâdî* dijatuhi hukuman cambuk, mengaraknya keliling kota di atas keledai. Jabatannya kemudian digantikan oleh al-Harîts b. al-Musakin.[45]

Selanjutnya al-Mutawakil memerintahkan untuk menghentikan berbagai diskusi dan dialog, menghentikan seluruh kegiatan yang

---

[44] Joesoef Sou'yb, *Sejarah Daulat ʻAbasiyyah II* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), 12. Lihat juga Muhyi al-Dîn al-Khayat, *Târîkh al-Islâm*, Vol. III, 66.

[45] *Ibid.*, 25.

biasa berlangsung pada masa al-Mu'tashim dan al-Wathiq, serta memerintahkan orang supaya *taslîm* dan *taqlîd*. Selain itu, al-Mutawakil memerintahkan para ahli hadits supaya memperbanyak hadits dan supaya aliran *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* kelihatan menonjol.[46]

Terhadap kaum Syi'ah, al-Mutawakil juga bertindak tegas. Pada tahu 236 H, al-Mutawakil mengeluarkan maklumat mengenai sekte Syi'ah. Maklumat itu memerintahkan penghancuran dan pemerataan seluruh bangunan monumen yang sangat dimuliakan kaum Syi'ah dan menjadi tempat ziarah mereka. Monumen yang dihancurkan tersebut termasuk bangunan monumen di Karbala yang merupakan perlambang makam al-Husein b. 'Ali yang gugur tahun 61 H pada masa pemerintahan Yazîd b. Mu'âwiyah. Bangunan yang indah dan megah beserta rumah-rumah di sekitar Karbala dihancurkan dan diratakan kemudian dibajak dan ditanami, selanjutnya dilarang untuk diziarahi. Dekrit ini mendapatkan reaksi keras dari kamu Syi'ah. Sungguhpun demikian, al-Mutawakil menghadapi tantangan ini dengan kekerasan.

Gerakan Sunni pada akhirnya ditunggangi oleh ambisi-ambisi pribadi ataupun dendam terhadap masa sebelumnya, sehingga apa yang terjadi pada gerakan Sunni lebih dahsyat dari pada yang terjadi pada masa *al-mihnah*.

Pada masa berikutnya, sarana-sarana lembaga negara juga digunakan ahli hadits untuk mengokohkan ajaran-ajaran agamanya. Khalifah al-Qadir (991-1031M) misalnya, memproklamasikan Hanbalisme sebagai mazhab resmi. Dalam salah satu pidatonya, al-Qadir mengharamkan paham kemakhlukan Al-Qur'an. Kampanye kaum Sunni ini juga dilakukan untuk menghambat laju gerakan kaum Syi'ah. Al-Qadir juga mengharamkan sejumlah

---

[46] *Ibid.*

penafsiran Al-Qur'an secara alegoris. Al-Qadir juga membantu kaum Sunni untuk menyelenggarakan hari-hari besar mereka sebagai tandingan kaum Syi'ah. Al-Qa'im, sebagai pengganti al-Qadir, juga meneruskan upaya-upaya mendefinisikan ortodoksi Islam dalam term mazhab Hanbali dan memobilisasi dukungan masyarakat umum untuk mempertahankan supremasi khalifah dalam urusan keagamaan dan politik. Sebagai reaksi terhadap Syi'ah, kebangkitan Sunni abad XIX bukan hanya dengan mendefinisikan ortodoksi Islam, melainkan juga mempertahankan khalifah sebagai pemimpin umat Islam.[47]

Selanjutnya, dalam sejarah Islam di Timur Tengah, walaupun ada dinasti yang dikuasai Syi'ah, yaitu antara lain Dinasti Buwaihi (Syi'ah Zaidiyah berdiri pada 334 H/945 M), Dinasti Dailamiyah (juga Syiah Zaidiyah, berdiri pada 315 H/927 M), Hamdaniyah (berdiri pada 317 H/1004 M), dan Fatimiyyah (pecahan Syi'ah Isma'iliyah, berdiri pada 297 H/900 M), namun dinasti-dinasti tersebut tidak pernah mencoba untuk menumbangkan kekuasaan Sunni yang dikuasai Bani Abbasiyah di Bagdad. Dinasti-dinasti ini, meski cukup gencar mengembangkan paham Syi'ah, namun mereka tetap memberikan kebebasan kepada warga Sunni untuk tetap dalam kesunnian mereka. Begitu juga ketika dinasti-dinasti Sunni berkuasa, seperti Dinasti Saljuk (berdiri 429 H/1037 M) dan Dinasti Ayyubiyah (berdiri 564 H/1169 M), kaum Syiah tetap hidup dalam kesyi'ahannya. Bahkan, penguasa-penguasa Sunni sering bekerja sama dengan otoritas Syi'ah moderat untuk mencegah pertumbuhan kelompok-kelompok Syiah ekstrem, termasuk Syi'ah Qaramithah.[48]

Pertarungan ideologi politik Sunni-Syi'ah, menurut Azyumardi Azra, baru muncul sejak Dinasti Safawi berkuasa di

---

[47] Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, bagian Kesatu dan kedua, 24.

[48] Muhyi al-Dîn al-Khayat, *Târîkh al-Islâm*, Vol. V, 62.

Persia (907-1501 H/1145-1732 M). Syeikh Ismail, pendiri Dinasti Safawi, memproklamasikan paham keagamaan Syiah sebagai "paham agama resmi" negara. Ia mewajibkan setiap khotib di mimbar untuk memuja 'Alî b. Abî Thâlib dan imam-imam Syi'ah yang lain, sembari mengutuk Abu Bakar, Umar, Usman, serta penguasa Bani Umayyah dan Bani Abbasiyah. Kekuatan militer digunakan untuk menundukkan orang-orang Sunni yang tidak mau mencerca ketiga khalifah tersebut. Kebangkitan Kesultanan Safawi menjadikan Persia sejak masa itu hingga sekarang menjadi pusat keagamaan dan politik Syi'ah. Itulah Iran yang kita kenal sekarang.

2. Agama

Di kalangan umat Islam telah sepakat bahwa sunnah merupakan kunci untuk memahami pesan-pesan Al-Qur'an dan sebagai perangkat pengurai yang menunjuki dalil-dalil yang tersedia di dalamnya. Al-Qur'an diturunkan hanya memuat prinsip-prinsip dasar dan hukum Islam secara global sebagai aturan hidup, sedang aunnah mengajarkan petunjuk pelaksanaannya, jadi sunnah sangat diperlukan jika seseorang hendak mengamalkan secara benar ajaran Islam guna menjadi seorang Muslim yang hakiki. Hal ini dinyatakan dalam Al-Qur'an:

مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ[49]

Siapa yang taat kepada Rasul, maka ia taat kepada Allah.

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا[50]

Hal-hal yang diberikan Rasul kepadamu maka ambillah, dan hal-hal yang dilarang oleh Rasul kepadamu maka tinggalkanlah.

[49] Q.S. al-Nisâ' (4): 80.

[50] Q.S. al-Hasyr (59): 7.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ[51]

Wahai orang-orang yang beiman, taatlah kalian kepada Allah dan Rasul-Nya, dan janganlah kalian berpaling dari pada-Nya.

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا[50]

Dan taatlah kalian kepada Allah Swt. dan taatlah kalian kepada Rasul, jika kalian berpaling (tidak mau menaatinya), maka sesungguhnya kewajiban Rasul Kami hanyalah menyampaikan amanah Allah dengan jelas.

Berdasarkan ayat-ayat di atas, maka tidak diragukan lagi, bahwa pembelaan terhadap otoritas sahabat sebagai generasi yang bertemu langsung dengan Nabi Muhammad Saw. merupakan pembelaan Sunnah, dan pembelaan terhadap Sunnah, berarti juga pembelaan terhadap agama Islam. Sebab, eksistensi Sunnah telah dijamin dalam Al-Qur'an sebagaimana telah disebutkan di atas.

Al-Ramahurmuzî, ulama ahli hadits, pada muqadimah dalam karyanya *al-Muhaddith al-Fâsil bayn al-Râwî wa al-Wâ'î*, menjelaskan kedudukan hadits dan ahli hadits, karena menurut al-Ramahurmuzî, ahli hadits-lah yang menjaga agama dan pembawa berita (syari'at Nabi).[53] Dalam pembelaan terhadap al-Sunnah, al-Ramahurmuzî paling tidak telah menjelaskannya dalam karyanya tersebut dalam empat bab pertama yang berisi tentang keutamaan Sunnah, usaha untuk melestarikan Sunnah, niat dalam mempelajari Sunnah, dan gambaran umum tentang sifat-sifat yang harus dimiliki setiap pemerhati Sunnah.[54]

---

[51] Q.S. al-Anfâl (8): 20

[52] Q.S. al-Taghâbun (64): 12.

[53] Al-Ramahurmuzî, *al-Muhaddîth al-Fâshil*, 162.

[54] *Ibid.*, 175-201.

C. Pendekatan Pelembagaan Kaidah Keadilan Sahabat

Secara umum, paling tidak ada dua macam pendekatan dalam studi Islam, termasuk studi hadits di dalamnya, yaitu pendekatan normatif dan pendekatan historis. Pendekatan normatif, secara harfiah dapat diartikan sebagai upaya memahami agama dengan menggunakan kerangka ilmu ketuhanan yang bertolak dari suatu keyakinan bahwa wujud empirik dari suatu keagamaan dianggap sebagai yang paling benar dibandingkan dengan yang lainnya. Pendekatan normatif juga merupakan pendekatan yang lebih menekankan aspek norma-norma dalam ajaran Islam sebagaimana terdapat dalam Al-Qur'an dan al-Sunnah. Dalam pandangan Islam normatif kemurnian Islam dipandang secara tekstual berdasarkan Al-Qur'an dan hadits selain itu dinyatakan bid'ah.

Melalui metode pendekatan normatif ini, seseorang memulainya dari meyakini Islam sebagai agama yang mutlak benar. Hal ini didasarkan pada alasan agama berasal dari Tuhan, dan apa yang berasal dari Tuhan mutlak benar, maka agama pun mutlak benar. Setelah itu dilanjutkan dengan melihat agama sebagai norma ajaran yang berkaitan dengan berbagai aspek kehidupan manusia yang secara keseluruhan diyakini sangat ideal. Cara berpikir demikian juga disebut dengan cara berpikir deduktif, yaitu cara berpikir yang berawal dari keyakinan yang diyakini benar dan mutlak adanya, karena ajaran Tuhan sudah pasti benar, sehingga tidak perlu dipertanyakan terlebih dahulu, melainkan dimulai dari keyakinan yang selanjutnya diperkuat dengan dalil-dalil dan argumentasi.[55]

Pendekatan historis merupakan pendekatan yang berbeda dengan pendekatan normatif. Secara etimologi, kata *sejarah* terjemahan dari kata *târîkh*, *sirah* (Arab), *history* (Inggris),

---

[55] Abudin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), 34. Lihat juga M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 19.

geschichte (Jerman). Semua kata tersebut berasal dari bahasa Yunani, yaitu *istoria* yang berarti ilmu. Dalam penggunaannya, filsuf Yunani memakai kata *istoria* untuk menjelaskan secara sistematis mengenai gejala alam. Dalam perkembangan selanjutnya, kata *istoria* dipergunakan untuk menjelaskan mengenai gejala-gejala, terutama hal ikhwal manusia dalam urutan kronologis.[56]

Pendekatan historis merupakan studi tentang rangkaian ungkapan-ungkapan atau kejadian-kejadian khusus masa lampau yang tak dapat ditarik kembali dan ungkapan-ungkapan yang lebih terakhir dipengaruhi oleh yang lebih dulu. Dengan demikian, pendekatan historis dapat dicapai melalui usaha memahami ungkapan-ungkapan itu dengan cara menghubungkan dengan konteks sejarah dan memahami seluruh konteks dengan cara berpindah dari satu ungkapan ke ungkapan yang lain.[57]

Melalui pendekatan sejarah, seorang diajak menukik dari alam idealis ke alam yang bersifat emiris dan mendunia. Dari keadaan ini seseorang akan melihat adanya kesenjangan atau keselarasan antara yang terdapat dalam alam idealis dengan yang ada di alam empiris dan historis. Pendekatan kesejarahan ini amat dibutuhkan dalam memahami agama, karena agama itu sendiri turun dalam situasi yang kongkret bahkan berkaitan dengan kondisi sosial kemasyarakatan.

Menurut Ibnu Khaldun, sejarah tidak hanya dipahami sebagai suatu rekaman perisriwa masa lampau, tetapi juga penalaran kritis untuk menemukan kebenaran suatu peristiwa, adanya batasan waktu (yaitu masa lampau), adanya pelaku (yaitu manusia), dan daya kritis dari peneliti sejarah. Dengan kata lain, di dalam sejarah

---

[56] Dudung Abdurrahman, "Pendekatan Sejarah" dalam *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipilner*, editor Dudung Abdurrahman (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2006), 40.

[57] Adeng Mukhtar Ghazali, *Ilmu Studi Agama* (Bandung: Pustaka Setia, 2005), 64.

terdapat objek peristiwa (*what*), orang yang melakukan (*who*), waktu (*when*), tempat (*where*) dan latar belakang (*why*). Semua aspek ini kemudian disusun secara sistematis dan menggambarkan hubungan yang erat antara satu dan lainnya.[58]

Pendekatan pelembagaan kaidah *'adâlah al-shahâbah* dalam studi Islam juga tidak terlepas dari dua pendekatan di atas, walaupun pendekatan teologis-normatif lebih dominan dari pendekatan historis. Ibn Hajar al-'Asqalânî, ulama ahli hadits yang menjadi rujukan para *muhadditsîn* pada masa berikutnya, menyatakan bahwa *Ahl al-Sunnah* sepakat bahwa semua sahabat Nabi itu adil. Ia merujuk pada pendapat al-Khathîb al-Baghdâdî, ulama hadits sebelumnya, yang menyatakan bahwa predikat *'adâlah* bagi semua sahabat telah ditetapkan oleh Allah Swt. Ada beberapa dalil, baik dari Al-Qur'an maupun hadits, yang dijadikan rujukan Ibn Hajar dalam mempertahankan argumen tersebut. Surat Al-Baqarah(2) ayat 143 disebut sebagai salah satu bukti pen-*ta'dîl*-lan Allah kepada seluruh sahabat.

وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ

Dan demikian (pula) kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. Dan kami tidak menetapkan kiblat yang menjadi kiblatmu (sekarang) melainkan agar kami mengetahui (supaya nyata) siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang membelot. Dan, sungguh (pemindahan kiblat) itu terasa amat berat, kecuali bagi orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah; dan Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu. Sesungguhnya Allah Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada manusia.

---

[58] Dudung Abdurrahman, *Pendekatan Sejarah*, 42-43. Lihat juga Taufik Abdullah (ed.), *Sejarah dan Masyarakat* (Jakarta; Pustaka Firdaus, 1987), 105.

Para ahli hadits pada umumnya menggunakan ayat ini sebagai dalil bahwa seluruh sahabat adil. Kata وَسَطًا mereka pahami bahwa kata ini menunjukkan seluruh sahabat adil. Para ahli tafsir pada umumnya berpendapat bahwa Nabi Muhammad sendiri yang menjelaskan pengertian adil dalam kata وَسَطًا ini. Nabi Muhammad menyatakan bahwa ia dan umat Islam merupakan saksi yang adil terhadap kebenaran Nuh yang telah menyampaikan kebenaran Allah kepada umatnya. Lebih lanjut, kalangan ahli tafsir menjelaskan bahwa umat Islam merupakan umat yang sebaik-baiknya bila dibandingkan dengan umat lain.[59]

Ibn Hajar juga mengutip surat Al-Fath ayat 18 sebagai berikut.

لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا

Sesungguhnya Allah telah rida terhadap orang-orang mukmin ketika mereka berjanji setia kepadamu di bawah pohon, maka Allah mengetahui apa yang ada dalam hati mereka lalu menurunkan ketenangan atas mereka dan memberikan balasan kepada mereka dengan kemenangan yang dekat (waktunya).

Ayat tersebut merupakan pernyataan Allah Swt. kepada orang-orang yang beriman yang telah melakukan sumpah setia di bawah sebuah pohon, yang dimaksudkan dengan pohon di sini adalah pohon Samurah. Orang-orang mukmin telah berjanji setia kepada Nabi Muhammad Saw. di bawah bayang-bayang pohon tersebut. Sumpah ini dikenal dengan nama *Bay'ah al-Ridwân*, terjadi di Hudaybiyah. Umat Islam yang hadir pada saat itu sekitar seribu empat ratus orang atau seribu lima ratus orang. Mereka menyatakan sumpah setia kepada Nabi Muhammad dan tidak akan

---

[59] Lihat al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. II, 3, al-Tabârî, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Al-Qur'ân*, Vol. III, 141-169; Mujâhid, *Tafsîr Mujâhid*, Vol. I, ed. 'Abd al-Salâm al-Nayl (Mesir: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1989), 215; Al-Raghib al-Asfihanî, *Tafsîr al-Raghib al-Asfihaniy*, Vol. I (Tantha: Kuliyat al-Adab, 1999), 39.

meninggalkan Hudaybiyah untuk menghadapi serangan orang-orang musyrik Quraisyi Mekah. Dalam ayat ini juga Allah menjanjikan kemenangan kepada umat Islam dalam waktu dekat.[60] Dengan demikian ayat di atas merupakan salah satu bukti bahwa para sahabat diberikan keutamaan khusus oleh Allah Swt.[61]

Dalam ayat tersebut, Allah juga menerangkan kerelaan mereka kepada Allah Swt. untuk menunaikan bai'at tersebut, karena Allah mengetahui kebenaran keimanan dan keikhlasan mereka dalam berbai'at. Allah menuntun mereka dalam ketenteraman dan ketenangan. Dan, pada ayat berikutnya Allah berjanji memberikan balasan kepada mereka berupa harta rampasan perang yang banyak yang mereka ambil dari Khaibar setelah mereka perang dari Hudaybiyah.

Menurut Ibn Hajar, surat Al-Taubah ayat 100 juga menjelaskan tentang pen-*ta'dîl*-an seluruh sahabat.

وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

Orang-orang yang terdahulu lagi yang pertama-tama (masuk Islam) dari golongan Muhâjirîn dan Anshâr dan orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik, Allah rida kepada mereka dan mereka pun rida kepada Allah dan Allah menyediakan bagi mereka surga-surga yang mengalir sungai-sungai di dalamnya selama-lamanya. Mereka kekal di dalamnya. Itulah kemenangan yang besar.

---

60 Lihat Ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Adîm*, Vol. IV, 186-188, 190-191, 194-200; Al-Qurthûbî, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*, Vol. XVI (Kairo: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1967), 274-278. Lihat juga Muhammad Husein Haikal, *Hayah Muhammad* (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1968), 363-379.

61 Lihat juga Abû Ja'far al-Tabâriy, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Al-Qur'ân*, Vol. XXII, ed. Ahmad Muhammad Shâkir (t.tp.: Mu'assasah al-Risalah, 2000), 223-228.

Pada ayat tersebut Allah Swt. menyebut tiga peringkat umat Islam sebagai berikut.[62]

Pertama, orang-orang Muhâjirîn yang pertama-tama masuk Islam, yaitu mereka yang hijrah ke Madinah sebelum terjadinya perdamaian Hudaybiyah. Sebelum perdamainan Hudaybiyah tersebut orang-orang musyrik menindas dan memerangi kaum muslimin, sekalipun di negeri orang.

Kedua, orang-orang yang pertama kali masuk Islam dari golongan Anshâr yang telah berbai'at di suatu tempat yang bernama 'Aqabah dan ini terjadi pada tahun kesebelas kenabian.

Ketiga, mereka yang mengikuti jejak kaum Muhâjirin dan Anshâr yang pertama-tama masuk Islam dalam berhijrah dan menolong agama, sedang mereka tetap melakukan kebajikan, baik perkataannya maupun perbuatannya.

Dari ketiga peringkat tersebut, Allah ridha terhadap iman dan Islam mereka. Artinya Allah menerima ketaatan mereka dan memaafkan kesalahan-kesalahan mereka.

Menurut Al-Qurthûbî, ulama tafsir berbeda pendapat mengenai kalimat وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ . Sa'îd b. al-Musayyab memaknainya sebagai sahabat Muhâjirin dan Anshâr yang melakukan shalat dalam dua kiblat. Imâm al-Shâfi'î mengartikan sebagai sahabat yang menyaksikan Bay'ah al-Ridwân di Hudaybiyah. Al-Sha'bî menunjuk para sahabat yang terlibat dalam Perang Badar.[63] Sementara itu, mengenai kalimat وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ Al-Qurthubî menyebut siapa saja yang mengikuti perilaku dan ucapan sahabat Muhâjirin dan Anshâr, tidak terbatas pada kalangan sahabat saja.[64]

---

[62] Al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. XI, 10. Lihat juga al-Tabârî, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Al-Qur'ân*, Vol. XXIV, 434-439.

[63] Al-Qurthûbiy, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*, Vol. VIII, 235-239.

[64] *Ibid*.

Selanjutnya Ibn Hajar juga menyebut Surat Al-Anfâl ayat 64.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

Hai Nabi, cukuplah Allah (menjadi Pelindung) bagimu dan bagi orang-orang mukmin yang mengikutimu.

Ayat di atas menjelaskan perilaku orang-orang munafik, di mana mereka cenderung tipu daya dan makar. Allah memerintahkan kepada Nabi Muhammad untuk cenderung mengadakan perdamaian jika musuh cenderung pada jalan damai pula. Jika mereka melakukan tipu daya, maka Allah akan mencukupkan urusan mereka.[65] Kalau melihat konteks ayat tersebut, yang dimaksud dengan kata الْمُؤْمِنِينَ adalah sahabat Muhâjirin dan Anshâr, terutama yang menyaksikan Perang Badar.

Selanjutnya Surat Al-Hashr (59) ayat 8-10.

لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ (8) وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (9) وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ

8. (Juga) bagi orang fakir yang berhijrah yang diusir dari kampung halaman dan dari harta benda mereka (karena) mencari karunia dari Allah dan keridaan-Nya dan mereka menolong Allah dan Rasul-Nya. Mereka Itulah orang-orang yang benar.

[65] Al-Marâghiy, *Tafsîr al-Marâghiy*, Vol. X, 28. Al-Tabâriy, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân*, Vol. XIV, 48-49. Lihat juga al-Baydawiy, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, Vol. III, ed. Muhammad 'Abd al-Rahmân (Beirut : Dâr Ihyâ' al-Turath al-'Arabiy, 1428 h), 66.

9. Dan orang-orang yang Telah menempati kota Madinah dan telah beriman (Ansâr) sebelum (kedatangan) mereka (Muhâjirîn), mereka (Anshâr) 'mencintai' orang yang berhijrah kepada mereka (Muhâjirîn), dan mereka (Anshâr) tiada menaruh keinginan dalam hati mereka terhadap apa-apa yang diberikan kepada mereka (Muhâjirîn), dan mereka mengutamakan (orang-orang Muhâjirîn) atas diri mereka sendiri, sekalipun mereka dalam kesusahan. Dan, siapa yang dipelihara dari kekikiran dirinya, mereka itulah orang orang yang beruntung.

10. Dan, orang-orang yang datang sesudah mereka (Muhâjirîn dan Anshâr), mereka berdoa: "Ya Rabb kami, beri ampunlah kami dan saudara-saudara kami yang telah beriman lebih dulu dari kami, dan janganlah Engkau membiarkan kedengkian dalam hati kami terhadap orang-orang yang beriman. Ya Rabb kami, sesungguhnya Engkau Maha Penyantun lagi Maha Penyayang."

Ayat 8 menjelaskan kegigihan orang-orang Muhâjirîn dalam membela agama Allah dan Rasul-Nya, mereka dikeluarkan dari rumah-rumah mereka sedangkan mereka adalah orang-orang yang paling benar. Menurut al-Qurthubî, orang-orang Muhâjirîn di sini adalah orang-orang yang hijrah kepada Nabi karena kecintaan mereka kepada Allah dan Nabi Muhammad Saw. Mereka rela meninggalkan rumah, harta benda, keluarga, dan tanah kelahiran-nya, semata-mata karena cinta kepada Allah Swt. Menurut Qatadah, sebagaimana dikutip oleh al-Qurthubî, bahkan ada seorang laki-laki di antara mereka yang mengambil batu untuk diletakkan di perutnya, sekadar untuk menghilangkan rasa lapar.[66]

Ayat 9 masih sangat erat hubungannya dengan ayat sebelum-nya. Kalau ada ayat sebelumnya menceritakan keutamaan kaum Muhâjirîn, maka pada ayat ini Allah menjelaskan keutamaan kaum Anshâr. Kaum Anshâr sebelum kedatangan kaum Muhâjirîn sudah beriman dan ikhlas terhadap kedatangan Muhâjirîn.[67]

---

[66] Al-Qurthûbî, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*, Vol. XVIII, 19. Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtih al-Ghayb*, Vol. 29 (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turath al-'Arabiy, 1420), 507.

[67] *Ibid.*, 22.

Menurut al-Râzî, maksud kalimat وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ pada ayat 10 adalah para pengikut pada kebenaran dan kebaikan sampai hari kiamat. Mereka adalah umat Muhammad Saw. setelah kaum Muhâjirin dan Anshâr. Mereka telah mendoakan orang-orang sebelum mereka dan diri mereka sendiri dengan doanya, "Ya Tuhan kami, beri ampunlah kami dan saudara-saudara kami yang telah beriman lebih dulu dari kami, dan janganlah Engkau membiarkan kedengkian dalam hati kami terhadap orang-orang yang beriman. Ya Tuhan kami, sesungguhnya Engkau Maha Penyantun lagi Maha Penyayang."[68]

Hadits-hadits yang digunakan untuk memperkuat argumen seluruh sahabat itu adil adalah hadits riwayat Abû Sa'îd al-Khudhrî.

لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي فَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا بَلَغَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ[69]

> Janganlah kalian semua mencaci maki sahabatku. Seandainya salah satu di antara kamu sekalian bersedekah emas sebesar bukit Uhud, niscaya sedekahmu tidak akan sampai menyamai sepucuk atau separuh pucuk dari sahabatku.

Hadits di atas muncul ketika Nabi mendengar bahwa telah terjadi pertengkaran antara Khâlid b. Walîd dan 'Abd al-Rahmân b. 'Awf. Lalu Nabi menegur Khalid dengan sabda di atas. Menurut Al-Baidhawî, hal itu terjadi ikarena keutamaan sahabat dan masih sedikitnya jumlah sahabat sebelum Fath Makah, berbeda dengan setelah Fath Makah, para sahabat jumlahnya sudah banyak.[70]

---

[68] Al-Râzî, *Mafâtih al-Ghayb*, Vol.XXXIX, 509.

[69] Al-Bukhâriy, *Sahîh al-Bukhârî*, *Kitâb al-Manâqib*, hadits nomor 3.397; Muslim, *Sahîh Muslim, Kitâb Fadâ'îl Shahâbat*, hadits nomor 4.611; al-Tirmidzî, *Sunan al-Tirmidzî, Manâqib 'an Rasûl Allah*, 3.796, 3.801; Abû Dâwûd, *Sunan Abû Dâwûd, Kitâb al-Sunnah*, hadits nomor 4.039 dan 4.040; Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah, Kitâb Muqaddimah,* hadits nomor 157 dan 158; Ahmad, *Musnad Ahmad, Baqi al-Mukathirin*, hadits nomor 10.657, 11.092, dan 11.180.

[70] Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bâriy*, Vol. VII (t.tp.: Dâr al-Fikr wa al-Maktabah al-Salafiyyah, 600 h), 34. Lihat juga Ibrâhîm b. Muhammad b. Hamzah b. al-

Selanjutnya adalah hadits riwayat Abû Sa'îd al-Khudhriy juga, yaitu sebagai berikut.

يَأْتِي زَمَانٌ يَغْزُو فِئَامٌ مِنْ النَّاسِ فَيُقَالُ فِيكُمْ مَنْ صَحِبَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيُقَالُ نَعَمْ فَيُفْتَحُ عَلَيْهِ ثُمَّ يَأْتِي زَمَانٌ فَيُقَالُ فِيكُمْ مَنْ صَحِبَ أَصْحَابَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيُقَالُ نَعَمْ فَيُفْتَحُ ثُمَّ يَأْتِي زَمَانٌ فَيُقَالُ فِيكُمْ مَنْ صَحِبَ صَاحِبَ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيُقَالُ نَعَمْ فَيُفْتَحُ[71]

Suatu saat akan datang sekelompok orang menyerang orang lain, kemudian dikatakan: apakah ada di antara kalian sahabat Nabi? Dijawab: ya, maka dibukakanlah baginya. Kemudian masa seperti itu datang lagi, kemudian dikatakan: apakah ada di antara kalian ada seseorang yang bersahabat dengan sahabat Nabi, kemudian dijawab: ya, kemudian masa seperti itu datang lagi, kemudian dikatakan: apakah ada diantara kalian orang yang bersahabat dengan sahabat yang bersahabat dengan Nabi, maka dijawab: ya, maka kemudian dibukalah.

Menurut al-Nawawî, hadits di atas menjelaskan tentang kemukjizatan Nabi dan keutamaan sahabat, tabi'in, dan atba' tabi'in.

Kemudian hadits riwayat Barrâ' b. Âzib.

مَنْ أَحَبَّ الْأَنْصَارَ أَحَبَّهُ اللَّهُ وَمَنْ أَبْغَضَ الْأَنْصَارَ أَبْغَضَهُ اللَّهُ[72]

Barang siapa mencintai kaum Anshâr, maka akan dicintai Allah. Barang siapa membenci kaum Anshâr, maka Allah akan membencinya.

Husaîny, *al-Bayân wa al-Ta'rîf fî Asbâb Wurûd al-Hadîts* (Kairo: Dâr al-Turath al-'Arabiy, t.t.), 304-305.

[71] al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhâry, Kitâb Jihâd was Sair*, hadits nomor 2.682; Muslim, *Sahîh Muslim, Kitâb Fadâ'îl al-Shahâbah*, hadits nomor 4.597.

[72] Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah, Kitâb al-Muqaddimah*, hadits nomor 159; al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî, Kitâb al-Manâqib*, hadits nomor 3.499; Muslim, *Sahîh Muslim, Kitâb al-Imân*, hadits nomor 110, 111; al-Tirmidzî, *Sunan al-Tirmidzî, Kitâb Manâkib 'an Rasûl Allah*, hadits nomor 3.835; Ahmad, *Musnad Ahmad, Awal al-Musnad al-Kuffiyyîn*, hadits nomor 17.769, 17.838,

Matan hadits di atas semakna dengan hadits riwayat Anas b. Mâlik.

آيَةُ الْإِيمَانِ حُبُّ الْأَنْصَارِ وَآيَةُ النِّفَاقِ بُغْضُ الْأَنْصَارِ[73]

Tanda keimanan adalah cinta kaum Anshâr, dan tanda kemunafikan adalah membenci kaum Anshâr.

Kedua matan hadits di atas menjelaskan tentang keunggulan kaum Anshar di dalam menolong agama Islam, di mana mereka berusaha, baik dengan harta dan jiwanya dalam menegakkan agama Islam.

Selanjutnya adalah hadits riwayat Abû Mûsâ:

صَلَّيْنَا الْمَغْرِبَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ قُلْنَا لَوْ جَلَسْنَا حَتَّى نُصَلِّيَ مَعَهُ الْعِشَاءَ قَالَ فَجَلَسْنَا فَخَرَجَ عَلَيْنَا فَقَالَ مَا زِلْتُمْ هَاهُنَا قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّيْنَا مَعَكَ الْمَغْرِبَ ثُمَّ قُلْنَا نَجْلِسُ حَتَّى نُصَلِّيَ مَعَكَ الْعِشَاءَ قَالَ أَحْسَنْتُمْ أَوْ أَصَبْتُمْ قَالَ فَرَفَعَ رَأْسَهُ إِلَى السَّمَاءِ وَكَانَ كَثِيرًا مِمَّا يَرْفَعُ رَأْسَهُ إِلَى السَّمَاءِ فَقَالَ النُّجُومُ أَمَنَةٌ لِلسَّمَاءِ فَإِذَا ذَهَبَتْ النُّجُومُ أَتَى السَّمَاءَ مَا تُوعَدُ وَأَنَا أَمَنَةٌ لِأَصْحَابِي فَإِذَا ذَهَبْتُ أَتَى أَصْحَابِي مَا يُوعَدُونَ وَأَصْحَابِي أَمَنَةٌ لِأُمَّتِي فَإِذَا ذَهَبَ أَصْحَابِي أَتَى أُمَّتِي مَا يُوعَدُو[12]

Kami Shalat Maghrib bersama Rasul Allah, kemudian kami duduk sampai kami Shalat 'Isya' bersama Nabi Saw. Ketika kami duduk, kemudian Nabi melewati kami dan berkata: apakah engkau selalu di sini?, kemudian kami berkata: wahai Nabi, kami Shalat Maghrib di sini dan kami duduk di sini sampai menunaikan Shalat 'Isya' bersamamu. Kemudian Nabi menjawab: baik. kemudian Nabi menatap

---

[73] Al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî, Kitâb al-Îmân*, hadits nomor 16; Muslim, *Sahîh Muslim, Kitâb al-Îmân*, hadits nomor 108 dan 109; al-Nasâ'î, *Sunan al-Nasâ'iy, Kitâb al-Îmân wa Saraiihi*, hadits nomor 4.933; Ahmad, *Musnad Ahmad, Baqi Musnad al-Mukathirîn*, hadits nomor 11.867, 11.921 dan 13.117.

[74] Muslim, *Sahîh Muslim, Kitâb Fadâ'îl al-Shahâbah*, hadits nomor 4.596, Ahmad, *Musnad Ahmad, Awal al-Musnad al-Kuffiyyîn*, hadits nomor 18.745.

> bintang seraya berkata: bintang-bintang sebagai penjaga langit, jika bintang itu hilang (pergi), maka langit datang sebagai penggantinya, saya sebagai penjaga sahabatku, jika saya sudah pergi (tiada), maka datanglah para sahabatku sebagai pengganti, sahabatku adalah penjaga umatku, jika sahabatku pergi (tiada), maka akan datang umatku sebagai pengganti.

Menurut al-Nawâwî, hadits ini menjelaskan tentang keutamaan para sahabat Nabi secara umum. Lebih lanjut, ia menjelaskan bahwa jika Nabi Muhammad telah tiada, maka yang menggantikan kedudukan Nabi sebagai pemimpin umat Islam adalah para sahabatnya. Para sahabat inilah yang akan membentengi agama Islam dari kemurtadan yang dilakukan oleh orang-orang A'rabî, memerangi fitnah, bid'ah, dan lain sebagainya.[75]

Selanjutnya adalah hadits riwayat 'Imrân b. Husayn dan Ibn Mas'ûd. Matan haditsnya sebagai berikut.

خَيْرُكُمْ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ[13]

> Sebaik-baiknya kamu sekalian (umat Islam) adalah adalah generasi masaku, kemudian generasi berikutnya, dan kemudian generasi berikutnya lagi.

---

[75] Al-Nawâwî, *al-Minhaj : Sharh Sahîh Muslim b. al-Hajâj*, Vol. XVI (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turath al-'Arabî, 1932), 83.

[76] Al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî, Kitâb Shahâbah*, hadits nomor 2.457; Muslim, *Sahîh Muslim, Kitâb Fadâ'îl al-Shahâbah*, hadits nomor 4.603; al-Tirmidzî, *Sunan al-Tirmidhiy, Kitâb al-Fitan 'an Rasûl Allâh*, hadits nomor 2.147; al-Nasâ'î, *Sunan al-Nasâ'î, Kitab al-Aymân wa al-Nudhur*, hadits nomor 3.749, Abî Dâwûd, *Sunan Abî Dâwûd, Kitâb al-Sunnah*, hadits nomor 4.037; al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî, Kitâb al-Aimân wa al-Nudhur*, hadits nomor 6.166; al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhâriy, Kitâb al-Riqâq*, hadits nomor 5.949, Muslim, *Sahîh Muslim, Kitâb Fadâ'îl Shahâbah*, hadits nomor 4.599 dan 4.601, al-Tirmidzî, *Sunan al-Tirmidhiy, Kitâb al-Manâqib 'an Rasûl Allâh*, hadits nomor 3.794; Ahmad, *Musnad Ahmad, Musnad al-Mukathirîn min al-Shahâbah*, hadits nomor 3.767, 3.930, 3.959, dan 3.999, Ahmad, *Musnad Ahmad, Awal al-Musnad al-Kuffiyyîn*, hadits nomor 17.625,17.626, 17.701, dan 17.719.

Hadits di atas menjelaskan tentang generasi terbaik, di mana menurut Nabi Muhammad Saw. generasi terbaik adalah generasi Nabi, kemudian generasi setelah Nabi (sahabat) dan kemudian generasi setelah sahabat (tabi'in). Dalam *Sahîh Muslim bi Sharh al-Nawâwî* dijelaskan bahwa yang dimaksud dengan *al-qarn* itu adalah generasi secara umum yang hidup pada masa Nabi, diikuti generasi secara umum pada sahabat dan diikuti pula generasi secara umum pada masa tabi'in. Maatn hadits ini tidak merujuk pada orang perorang atau kelompok.

Dari ayat-ayat Al-Qur'an dan hadits Nabi yang menjadi dasar bahwa seluruh sahabat adil, tidak ada yang secara eksplisit *dilâlah*-nya menunjuk pada makna bahwa seluruh sahabat adil. Para ulama hadits-lah yang memberikan penafsiran dan pengertian bahwa seolah-olah ayat-ayat dan hadits tersebut secara teologis mendukung dan menyatakan seluruh sahabat adil. Oleh karena itu, dapat dinyatakan bahwa argumen para ahli hadits untuk menetapkan kaidah keadilan seluruh sahabat tidak kuat.

Walaupun tidak ada dalil yang secara tegas mendukung kaidah keadilan seluruh sahabat, baik dari Al-Qur'an maupun hadits, namun beberapa ayat dan beberapa hadits di atas dianggap sebagai pendukung dan pembenar secara teologis terhadap doktrin bahwa seluruh sahabat adil. Implikasinya, sikap sahabat Nabi yang melakukan *tadlîs* tidak dianggap berbahaya atau cacat, karena semuanya adil. Demikian pula periwayat yang *majhûl* (tidak diketahui) dari kalangan sahabat tidak dianggap bermasalah. Misalnya, عن رجل من الصحابة عن النبي (dari seorang laki-laki/sahabat dari Nabi).

Ada sebuah alasan yang menarik yang dikemukakan oleh para ulama yang membela keadilan seluruh sahabat yang patut diperhatikan, bahwa perbedaan di antara para sahabat merupakan hal yang wajar, karena mereka berijtihad dan hasil ijtihad mereka bisa benar dan bisa salah. Ibn Taymiyyah (661-728H) menerangkan

dalam *Fatawâ*-nya: "Kami menahan diri tentang apa-apa yang terjadi di antara mereka dan kami mengetahui bahwa sebagian cerita-cerita yang sampai kepada kami tentang (kejelekan) mereka adalah dusta. Mereka (para sahabat) adalah mujtahid. Jika mereka benar, maka mereka akan dapat dua ganjaran dan akan diberi pahala atas amal saleh mereka, serta akan diampuni dosa-dosa mereka. Adapun jika ada pada mereka kesalahan-kesalahan, sungguh kebaikan dari Allah telah mereka peroleh, maka sesungguhnya Allah akan mengampuni dosa mereka dengan taobat mereka atau dengan perbuatan baik yang mereka kerjakan yang dapat menghapuskan dosa-dosa mereka atau dengan yang lainnya. Sesungguhnya mereka adalah sebaik-baik umat dan sebaik-baik masa, sebagaimana sabda Nabi."[77] Pernyataan serupa juga dikemukakan Ibn Kathir, "Adapun perselisihan yang terjadi di antara mereka sesudah wafatnya Nabi, maka ada yang terjadi secara tidak sengaja seperti Perang Jamâl (antara 'Alî dengan 'Â'isyah) dan ada pula yang terjadi berdasar ijtihad seperti Perang Siffin (antara 'Alî dengan Mu'âwiyah). Ijtihad terkadang benar dan terkadang salah, akan tetapi (bila salah), pelakunya akan diampuni Allah dan akan mendapat ganjaran kendatipun ia salah. Adapun jika benar, ia akan mendapat dua ganjaran. Dalam hal ini, Ali dan para sahabatnya lebih mendekati kepada kebenaran daripada Mu'awiyah. Mudah-mudahan Allah meridai mereka semuanya ('Alî, 'Â'isyah, Mu'âwiyah, dan para sahabat mereka)."[78]

---

[77] Ibnu Taymiyyah, *Majmû' Fatawâ Shaykh al-Islâm Ibn Taymiyah*, Vol. III, 406

[78] Ibn Katsîr, *al-Ba'îth al-Hathîth Sharh Ikhtishar 'Ulûm al-Hadîts,* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 182.

BAB IV
PEMBONGKARAN KAIDAH KEADILAN SAHABAT

A. Pemikiran Pembongkaran Kaidah Keadilan Sahabat

Pemikiran pembongkaran kaidah keadilan seluruh sahabat tidak terlepas dari perkembangan pemikiran aliran Syi'ah dan pemikiran dalam Islam secara umum, terutama yang dikemukakan oleh Ahmad Amîn dan Mahmûd Abû Rayyah. Pada bagian ini, penulis membahas akar pemikiran pembongkaran, pendekatan yang digunakan, dan motivasi-motivasi yang melatarbelakangi pembongkaran kaidah ini.

1. Perspektif Syi'ah

a. *Imâmah, 'Ishmah,* dan *'adâlah al-Sahâbah*

Secara istilah, kata Syi'ah mempunyai arti satu aliran dalam Islam yang memiliki keyakinan bahwa 'Alî b. Abî Thâlib dan keturunannya adalah para imam atau pemimpin agama dan umat setelah Nabi Muhammad saw wafat. Al-Asy'arî menyatakan bahwa yang dinamakan kelompok Syi'ah adalah mereka yang mendukung 'Alî b. Abî Thâlib dan mengutamakan 'Alî b. Abî Thâlib dari sahabat-sahabat lainnya.[1] Al-Tabathaba'î menyatakan bahwa Syi'ah adalah

---

[1] Lihat Kâmil Musthafâ al-Sibâ'î, *al-Silah bayn al-Tashawwuf wa al-Tashayu'* (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.t.), 15-16.

kaum muslimin yang menganggap pengganti Nabi Muhammad Saw. merupakan hak istimewa keluarga Nabi dan mereka dalam bidang pengetahuan dan kebudayaan Islam mengikuti mazhab *Ahl al-Bait*.[2] Lebih lanjut, HAR Gibb dan JK Kramers menyatakan bahwa Syi'ah adalah nama yang umum untuk suatu kelompok besar dari sekte Muslim yang sangat berbeda bertitik tolak pada adanya pengakuan 'Alî b. Abî Thâlib sebagai khalifah yang sah setelah wafatnya Nabi.[3]

Pandangan kaum Syi'ah terhadap sahabat sangat terkait erat dengan dokrin *Imâmah* dan *'ishmah* para imam. Pada sub-bab ini, akan penulis bahas tentang doktrin *imâmah* dan *'ishmah* para imam yang nantinya akan berimplikasi pada penilaian Syi'ah terhadap kaidah keadilan sahabat.

Sebagaimana telah dijelaskan di atas, bahwa Syi'ah sangat memegang teguh pendapat mereka bahwa yang berhak menjadi khalifah setelah Nabi adalah 'Alî b. Abî Thâlib dan keturunannya (*Ahl al-Bait*). Hal ini karena terkait erat dengan salah satu doktrin Syi'ah yang pertama, yaitu masalah *imâmah*. *Imâmah* merupakan bagian dari sendi-sendi agama, maka pengetahuan sekaligus kepatuhan kepada imam merupakan kewajiban, sebab tanpa imam, keimanan seseorang tidak akan sempurna.[4] Meyakini *imâmah* adalah *fard 'ain*.

Adapun landasan teologis yang digunakan sekte Syi'ah untuk memperkuat konsep *imâmah* adalah sebagai berikut:

---

[2] Muhammad Husain Al-Tabathaba'î, *Shi'ite Islam*, terjemahan dari bahasa Persi, diedit dan diberi pengantar oleh Seyyed Husein Nasr (Houston: Free Islamic Literature, 1979), 32.

[3] HAR Gibb dan JK Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam* (London: Lizak and Co, 1961), 534.

[4'] Abd Allah al-Amîn, *Dirâsat fî al-Firaq wa al-Madhâhib al-Qadîmah* (Beirut: Dâr al-Haqîqiyah, t.t.), 27.

وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ[5]

Dan (ingatlah) ketika Ibrahim diuji Tuhannya dengan beberapa kalimat (perintah dan larangan), lalu Ibrahim menunaikannya. Allah berfirman: sesungguhnya aku akan menjadikanmu imam bagi seluruh manusia. Ibrahim berkata: dan saya mohon juga dari keturunanku. Allah berfirman: janji-Ku ini tidak akan mengenai orang-orang yang zalim.

Kalimat إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا menunjukkan bahwa *imâmah* adalah pilihan Allah sendiri, karena Allah-lah yang tahu siapa yang pantas dan memenuhi syarat untuk meneruskan missi kepemimpinan Nabi Saw.[6] Maka, kata جَاعِلُ bahwa yang menjadikan *imâmah* itu Allah tidak diserahkan kepada manusia.

Untuk membuktikan kepemimpinan (*imâmah*) Nabi diwariskan kepada para imam Syi'ah ('Alî b. Abî Thâlib dan keturunannya) kaum Syi'ah berpedoman pada surat al-Maidah (5) ayat 55-56.

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ (55) وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ (56)

Sesungguhnya penolong (pemimpin) kalian adalah Allah dan Rasul-Nya dan orang yang beriman yang melaksanakan sholat dan menunaikan zakat dalam keadaan rukuk. Dan, barang siapa berpemimpin kepada Allah dan Rasul-Nya dan orang beriman, maka sesungguhnya hizbullah orang-orang yang pasti menang.

Kata وَلِيُّ dalam ayat di atas menurut al-Musawî mengandung arti paling utama (atau yang paling berhak) dalam bertindak.

---

[5] Q.S. al-Baqarah (2): 124.

[6] Husein al-Habsiy, *Agar Tidak Terjadi Fitnah: Menjawab Kemusykilan-kemusykilan Kitab Syi'ah dan Ajarannya* (Malang: Yayasan al-Kautsar, 1993), 114.

Berdasarkan ayat ini, maka sesungguhnya yang lebih utama atau yang lebih berhak memimpin dan bertindak mengenai urusan-urusanmu hanyalah Allah, Rasul-Nya, serta 'Alî b. Abî Thâlib. Sebab, hanya pada diri 'Alî b. Abî Thâlib terkumpul semua sifat-sifat ini, yaitu sifat beriman, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat dalam keadaan rukuk. Ayat ini diturunkan berkenaan dengan perbuatan 'Alî b. Abî Thâlib. Dalam ayat ini Allah juga menetapkan wilayah (kepemimpinan) hanya bagi-Nya, Rasul-Nya, serta bagi wali-Nya (yang dicintai-Nya dan taat kepada-Nya). Selanjutnya al-Musawî menambahkan, jika kata wali diartikan sebagai penolong, pencinta, dan sebagainya itu tidak benar.[7]

Di samping Al-Qur'an, untuk membenarkan secara teologis bahwa *imâmah* itu penting dan kewajiban memilih imam dari *Ahl al-Bait*, sekte Syi'ah juga menggunakan beberapa hadits Nabi sebagai dasar, baik hadits yang diakui oleh orang-orang Sunni maupun hanya diakui oleh orang-orang Syi'ah saja. Misalnya hadits *thaqalayn*. Berikut ini haditsnya.

حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، وَشُجَاعُ بْنُ مَخْلَدٍ، جَمِيعًا عَنِ ابْنِ عُلَيَّةَ، قَالَ زُهَيْرٌ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، حَدَّثَنِي أَبُو حَيَّانَ، حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ حَيَّانَ، قَالَ: انْطَلَقْتُ أَنَا وَحُصَيْنُ بْنُ سَبْرَةَ، وَعُمَرُ بْنُ مُسْلِمٍ، إِلَى زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ، فَلَمَّا جَلَسْنَا إِلَيْهِ قَالَ لَهُ حُصَيْنٌ: لَقَدْ لَقِيتَ يَا زَيْدُ خَيْرًا كَثِيرًا، رَأَيْتَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَسَمِعْتَ حَدِيثَهُ، وَغَزَوْتَ مَعَهُ، وَصَلَّيْتَ خَلْفَهُ لَقَدْ لَقِيتَ، يَا زَيْدُ خَيْرًا كَثِيرًا، حَدِّثْنَا يَا زَيْدُ مَا سَمِعْتَ مِنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: يَا ابْنَ أَخِي وَاللهِ لَقَدْ كَبِرَتْ سِنِّي، وَقَدُمَ عَهْدِي، وَنَسِيتُ بَعْضَ الَّذِي كُنْتُ أَعِي مِنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَمَا حَدَّثْتُكُمْ فَاقْبَلُوا، وَمَا لَا، فَلَا تُكَلِّفُونِيهِ، ثُمَّ قَالَ: قَامَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا فِينَا خَطِيبًا، بِمَاءٍ يُدْعَى خُمًّا بَيْنَ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ فَحَمِدَ اللهَ وَأَثْنَى

[7] A. Syarafuddin al-Musawiy, *Dialog Sunnah-Syi'ah*, terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Mizan, 1983), 200.

عَلَيْهِ، وَوَعَظَ وَذَكَّرَ، ثُمَّ قَالَ: " أَمَّا بَعْدُ، أَلَا أَيُّهَا النَّاسُ فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ يُوشِكُ أَنْ يَأْتِيَ رَسُولُ رَبِّي فَأُجِيبَ، وَأَنَا تَارِكٌ فِيكُمْ ثَقَلَيْنِ: أَوَّلُهُمَا كِتَابُ اللهِ فِيهِ الْهُدَى وَالنُّورُ فَخُذُوا بِكِتَابِ اللهِ، وَاسْتَمْسِكُوا بِهِ " فَحَثَّ عَلَى كِتَابِ اللهِ وَرَغَّبَ فِيهِ، ثُمَّ قَالَ: «وَأَهْلُ بَيْتِي أُذَكِّرُكُمُ اللهَ فِي أَهْلِ بَيْتِي، أُذَكِّرُكُمُ اللهَ فِي أَهْلِ بَيْتِي، أُذَكِّرُكُمُ اللهَ فِي أَهْلِ بَيْتِي» فَقَالَ لَهُ حُصَيْنٌ: وَمَنْ أَهْلُ بَيْتِهِ؟ يَا زَيْدُ أَلَيْسَ نِسَاؤُهُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ؟ قَالَ: نِسَاؤُهُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ، وَلَكِنْ أَهْلُ بَيْتِهِ مَنْ حُرِمَ الصَّدَقَةَ بَعْدَهُ، قَالَ: وَمَنْ هُمْ؟ قَالَ: هُمْ آلُ عَلِيٍّ وَآلُ عَقِيلٍ، وَآلُ جَعْفَرٍ، وَآلُ عَبَّاسٍ قَالَ: كُلُّ هَؤُلَاءِ حُرِمَ الصَّدَقَةَ؟ قَالَ: نَعَمْ[8]

Telah menceritakan kepadaku Zuhayr b. Harb dan Shuja' b. Mukhlad, semuanya dari Ibn 'Ulaiyyah. Berkata Zuhair: telah menceritakan kepada kami Ismâ'îl b. Ibrâhîm, telah menceritakan kepadaku Abû Hayyân, telah menceritakan kepadaku Yazîd b. Hayyân, dia berkata: saya bersama Husain b. Sabrah dan 'Umar b. Muslim pergi ke Zayd b. Arqam. Ketika kami duduk, Husain berkata kepadanya : wahai Zaid, engkau melihat Nabi, mendengarkan haditsnya, dan berperang bersamanya, engkau shalat bersama Nabi, engakau benar-benar telah bertemu. Wahai Zaid, ceritakan kepada kami apa yang engkau dengar dari Nabi Saw. Kemudian Zaid berkata: wahai anak saudara laki-lakiku, demi Allah, umurku telah tua, masaku juga telah berlalu, saya telah lupa sebagian apa yang saya jaga dari Nabi Saw. Apa yang saya ceritakan kepadamu maka terimalah, dan yang tidak, maka janganlah engkau memaksaku. Kemudian ia berkata: pada suatu hari Nabi berdiri di hadapan kita di sebuah tempat yang bernama Ghadîr Khum seraya berpidato, maka beliau memanjatkan puja dan puji kepada Allah Swt. menyampaikan nasihat dan peringatan, kemudian Nabi bersabda: ketahuilah, sesungguhnya aku hanya seorang manusia, aku merasa bahwa utusan Tuhanku (malaikat maut) akan segera datang dan aku akan memenuhi panggilan itu. Dan, aku tinggalkan kepadamu *al-Thaqalayn*. Yang pertama Kitab Allah, di dalamnya terdapat petunjuk dan cahaya, maka berpegang teguhlah dengan kitab Allah, kemudian Nabi melanjutkan: dan *Ahl Bait-ku*. Kuperingatkan kalian akan *Ahl Bait*-ku (Nabi mengucapkan ini sebanyak tiga kali. Kemudian Husain berkata: siapa *Ahl Bait*-nya Nabi, wahai Zaid? Bukankah Istri-istri Nabi juga *Ahl Bait*-nya? Zaid berkata: *Ahl Bait* Nabi adalah orang yang

8 Muslim, *Shahîh Muslim, Kitâb Fadhâ'îl al-Sahâbah, Bab Fadhâ'îl 'Alî b. Abî Thâlib*, hadits nomor 2.408.

haram di kasih sedekah setelah Nabi wafat. Husain berkata: siapa mereka? Mereka adalah keluarga 'Ali, 'Aqil, Ja'far, dan 'Abbas. Husain berkata: mereka semua diharamkan sedekah? Zaid berkata: ya.

Menurut al-Tabathaba'î dari hadits ini dapat diambil beberapa kesimpulan, yaitu:

1) Sebagaimana kitab suci Al-Qur'an akan tetap ada sampai hari kiamat, keturunan Nabi pun akan tetap ada. Tak ada suatu masa pun tanpa adanya tokoh yang oleh Syi'ah disebut imam, pemimpin, dan pembimbing manusia sejati.

2) Melalui dua amanat besar ini, Nabi telah memenuhi semua kebutuhan keagamaan dan intelektual kaum muslimin. Nabi telah memperkenalkan *ahl al- Bait* kepada kaum muslimin sebagai orang yang berwenang dalam pengetahuan dan telah menyebutkan bahwa kata-kata dan perbuatan mereka bernilai tinggi dan tepercaya.

3) Seseorang tidak boleh memisahkan kitab suci Al-Qur'an dari *Ahl al-Bait*. Tak seorang muslim pun yang berhak untuk menolak pengetahuan para anggota *Ahl al-Bait* dan melepaskan diri dari petunjuk dan bimbingan mereka.

4) Bila orang mematuhi anggota *Ahl al-Bait* dan mengikuti kata-katanya, mereka tidak akan tersesat, Allah akan menyertai mereka.

5) Jawaban akan kebutuhan intelektual dan keagamaan manusia dapat ditemukan di tangan para anggota *Ahl al-Bait*. Barangsiapa mengikuti mereka makan akan mencapai keselamatan karena mereka *ma'shûm*.[9]

Dari uraian di atas jelas bahwa keimaman *Ahl al-Bait*, yaitu 'Alî b. Abî Thâlib dan keturunannya, dianggap sebagai bentuk titah dari Allah. Maka Abû Bakr, 'Umar, dan 'Utsmân dianggap telah

---

[9] Fadil Su'ud Ja'fari, *Islam Syi'ah: Tela'ah Pemikiran Imam Habib Husein al-Habsyi* (Malang: UIN Maliki-Press, 2010), 140-141.

merampas kekuasaan dari ‘Alî b. Abî Thâlib. Wajar kalau kemudian, berdasarkan keyakinannya terhadap doktrin Syi’ah, mereka menganggap para sahabat Nabi, kecuali ‘Alî b. Abî Thâlib dan beberapa sahabat yang lain, telah melanggar nas Al-Qur’an dan hadits.

Oleh karena itu, untuk mendukung konsep *imâmah* di atas, adalah munculnya ajaran *‘ishmah*, artinya imam atau para pemimpin Syi’ah itu adalah *ma’shûm*, terbebas dari dosa besar dan kecil, bahkan juga terbebas dari salah dan lupa.

Secara bahasa, kata *‘ishmah* menunjuk pada satu akar kata, yaitu *imsâk* (menahan diri), *man’* (mencegah), dan *mulâzamah* (penetapan/tidak meninggalkan). Menurut Ja’far Subhânî, salah seorang intelektual Syi’ah, *‘ishmah* mengandung pengertian pemeliharaan Allah terhadap hamba-hambanya dari keburukan yang akan menimpanya dan hamba itu berpegang teguh kepada Allah sehingga ia tercegah dan terlindungi.[10]

Menurut Husein al-Habsyi, sebagaimana dikutip oleh Fadil Su’ud Ja’fari, *‘ishmah* adalah suatu kekuatan (daya) yang mampu mencegah seorang manusia terjerumus ke dalam perbuatan maksiat dan kesalahan lainnya.[11] Jadi, hakikat *‘ishmah* adalah bebas dari dosa dan maksiat. Kepercayaan tentang kema’suman ini berkaitan dengan dua hal,[12] *pertama*, *Imâmah* bukanlah masalah dunia yang bisa diserahkan kepada umat, tetapi ini adalah rukun agama, kaidah Islam, dan Nabi tidak boleh melupakannya dan menyerahkannya kepada umat. Tetapi, Nabi wajib menunjuk *imâm*. Menurutnya *Imâmah* adalah persoalan agama. Oleh karena itu, kema’suman ditetapkan dengan nas, karena *‘ishmah* -nya itu

---

[10] Ja’far Subhanî, *Mafâhim Al-Qur’ân, Bâb Ishmah al-Anbiyâ’*, terj. Syamsuri Rifa’iy (t.tp.: Yayasan al-Sajjad, 1991), 7.

[11] Fadil Su’ud Ja’fari, *Islam Syi’ah,* 153

[12] ‘Abd Allâh al-Amîn, *Dirâsat fî al-Firaq wa al-Madhâhib al-Qadîmah,* 35.

hanya bisa diketahui dengan wahyu dan ilham, maka penunjukkan *imâm* itu penting bagi Nabi. *Kedua*, berdasarkan hal di atas, logikanya, khalifah sebelum 'Alî tidak sah, hal itu karena mereka tidak disepakati kema'sumannya, karena itu mereka tidak berhak memegang jabatan tersebut.

Dengan melekatnya sifat *imâmah* dan *'ishmah* yang ada pada 'Alî b. Abî Thâlib dan keturunannya maka baik secara teologis maupun secara politis yang berhak sebagai khalifah dan pengganti Nabi bukan sahabat yang lain seperti Abu Bakr, 'Umar, dan Uthmân, apalagi ketika kekuasaan khilafah dipegang oleh Bani Umayyah. Oleh karena itu, Syi'ah tidak sepakat dengan kaidah bahwa semua sahabat adil. Doktrin *imâmah* dan *ishmah* ini sekaligus meneguhkan bahwa seluruh *Ahl al-Bait* itu adil, tidak perlu dipertanyakan lagi aspek kejujuran dan kecerdasannya, karena berdasarkan nas, *Ahl al-Bait* mempunyai sifat *'ishmah*, yang berarti terjaga dari kesalahan-kesalahan. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa pandangan kaum Sunni terhadap sahabat sama dengan pandangan kaum Syi'ah terhadap para imam Syi'ah.

b. Pandangan Aliran Syi'ah terhadap Hadits *Thaqalayn*

Selain fakta sejarah dan landasan teologis di atas, kaum Syi'ah juga berpegangan pada hadits *thaqalayn*. Matan hadits ini sangat berbeda dengan redaksi matan hadits yang biasa dijadikan hujjah oleh kaum Sunni. Pada umumnya kaum Sunni berpegang pada hadits berikut:

تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا: كِتَابَ اللهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ[13]

Adapun redaksi hadits *thaqalayn*, yang menjadi pegangan kaum Syi'ah adalah sebagai berikut.

[13] Lihat Imâm Mâlik, *al-Muwaththa'*, hadits nomor 678/3.338, 3, 1.874, Ahmad b. Hanbal, *Fadâ'îl al-Shahâbah*, hadits nomor 170, dan Ibn 'Abd al-Barr, *Jâmi' Bayân al-'Ilm*, hadits nomor 753.

تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ فَلَنْ تَضِلُّوا: كِتَابَ اللَّهِ، وَعترتي أَهْلَ بَيْتِي

Wahai manusia, aku tinggalkan kepadamu apa yang akan menghindarkanmu dari kesesatan selama kamu berpegang teguh padanya: Kitab Allah dan *'itrah*-ku, yaitu *Ahl al-Bait*-ku.

Pengertian kata *thaqalayn* dalam redaksi hadits di atas, secara kebahasaan adalah bekal, segala sesuatu yang berharga.[14] Sayyid Murtadha al-Husaini al-Zabidiy, sebagaimana dikutip oleh 'Ali 'Umar al-Habsyi, menjelaskan bahwa kata *al-Thaqal* berarti bekal seorang musafir. Bentuk jamaknya adalah *al-Athqal*, dan setiap individu yang agung dan berharga yang terpelihara yang memiliki nilai dan bobot.[15]

Lebih lanjut, 'Ali 'Umar al-Habsyi menyatakan bahwa yang dimaksudkan dengan kata *thaqalayn* adalah Al-Qur'an dan *'Itrah*, karena keduanya adalah pusaka Nabi yang sangat berharga yang ditinggalkan oleh Nabi kepada umatnya. Keduanya adalah gudang ilmu agama, rahasia-rahasia Tuhan, dan sumber informasi hukum syari'at. Oleh karena itu, Nabi berkali-kali berpesan kepada umatnya agar mengambil ilmu dari keduanya, berpegang teguh kepada petunjuk yang diberikannya, serta menjadikannya sebagai cermin dalam langkah hidup mereka.[16]

Ibn Athir, dalam kitab *al-Nihâyah*, menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *thaqalayn* adalah Al-Qur'an dan *'itrah*, karena berpegang pada keduanya cukup berat.[17] Pendapat Ibn Athir juga

---

[14] Lihat Ibn Athîr, *al-Qâmus al-Muhîth*, 119.

[15] 'Ali 'Umar al-Habsyi, *Dua Pusaka Nabi: Al-Qur'an dan Ahl al-Bait, Kajian Islam Otentik Pasca Kenabian* (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002), 122. Lihat juga Sayyid Murtadâ al-Husainî al-Zubaidî, *Tâj al-Arûs min Jawâhîr al-Qâmûs*, Vol. VII (t.p.: Dâr al-Hidâyah, t.t.), 345.

[16] *Ibid.*

[17] Ibn Athîr, *al-Nihâyah fî Gharîb al-Hadîts wa al-Athar,* Vol. I (Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1979), 216.

didukung al-Nawâwî, yang menyatakan bahwa Al-Qur'an dan *'itrah* disebut sebagai *thaqalayn* karena keagungan dan kebesaran keduanya dan dikatakan pula karena beratnya pengamalan keduanya.[18] Ibn Manzûr dalam kitab *Lisân al-Arab* menyatakan Al-Qur'an dan *'itrah* disebut sebagai *thaqalayn* dikarenakan mengambil dan mengamalkan keduanya sangatlah berat. Asal kata tersebut ialah bahwa orang-orang Arab menyebut segala sesuatu yang berharga, agung, dan terjaga dengan sebutan *thaqal* dan Nabi menamakan keduanya dengan *thaqalayn* untuk memuliakan kedudukan keduanya dan mengagungkan urusan keduanya.[19] Dari berbagai penjelasan ulama di atas, maka dapat disimpulkan bahwa hadits ini sangat bermakna bagi kaum Syi'ah, karena dalam hadits ini mengisyaratkan kedudukan yang tinggi terhadap Al-Qur'an dan *'itrah* Nabi Muhammad Saw.

Pertanyaan selanjutnya adalah, apa pengertian *'itrah* Nabi Muhammad Saw. tersebut? Secara kebahasaan, kata *'itrah* berarti keturunan (*al-nasl*), kelompok (*al-tahth*), dan keluarga (*al-'asyirah*). Al-Jauhari, sebagaimana dikutip 'Ali Umar al-Hasyi, menyatakan bahwa:[20]

عترة الرجل : نسله ورهطه الأدنون

'Itrah seorang adalah keturunannya dan keluarga dekatnya.

Kata *wa'itrah* dalam matan hadits di atas, maknanya telah dijelaskan oleh Nabi sendiri dengan kata berikutnya, yaitu *Ahl al-Bait*, yang dalam tradisi ilmu nahwu disebut dengan *'athf bayân*, yaitu kata penjelas pada kata sebelumnya. Dengan demikian, tidaklah sulit untuk memahami maksud dari hadits tersebut.

---

[18] Al-Nawâwî, *al-Minhaj : Sharh Shahîh Muslim b. al-Hajâj, Kitâb Fadâ'îl 'Alî b. Abî Thâlib*, Vol. XV (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turath al-'Arabiy, 1392 H), 180.

[19] Ibnu Manzûr, *Lisân al-Arab,* Vol. XI (Beirut: Dâr Shâdir, 1414 H), 88.

[20] 'Ali 'Umar al-Habsyi, *Dua Pusaka Nabi,* 129.

Ibn Hajar al-Asqalânî, sebagaimana yang dikutip oleh ’Ali ’Umar al-Habsyi, menyatakan bahwa “kesimpulan dari apa yang telah lewat adalah bahwa anjuran yang sangat untuk berpegang teguh kepada Al-Kitab, al-Sunnah, dan para ulama dari kalangan *Ahl al-Bait*, dan dipahami pula ketiga-tiganya tersebut akan selalu ada sampai hari kiamat.[21]

Selanjutnya, para ulama Syi’ah menyatakan bahwa berpegang teguh kepada *’itrah* Nabi berarti mendahulukan pengarahan dan bimbingan mereka dalam kehidupan dan menjadikan mereka sebagai mandataris Al-Qur’an, pengungkap rahasia-rahasi agung Al-Qur’an. Berpegang teguh pada *’itrah* berarti menjadikan mereka sebagai imam.

Penafsiran para ulama Syi’ah terhadap hadits *thaqalayn* yang sedemikian rupa, membuktikan bahwa mereka menolak terhadap kaidah keadilan seluruh sahabat yang menjadi pegangan kaum Sunni. Walapun beberapa ulama Sunni juga mengakui kesahihan hadits *thaqalayn*, tetapi pada umumnya mereka mempunyai pengertian dan penafsiran yang berbeda dengan ulama Syi’ah.

Al-Nawâwî misalnya, dalam *al-Minhaj : Sharh Sahîh Muslim* menjelaskan makna bahwa yang dimaksud dengan thaqalayn adalah *Kitab Allah* dan *Ahl al-Bait*. Kemudian ia menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *Ahl al-Bait*, adalah mereka yang haram diberi sedekah, yang dimaksud dengan sedekah ini adalah zakat. Kemudian Al-Nawâwî menyatakan bahwa yang dimaksud dengan orang yang haram diberi zakat adalah Banî Hâshim dan Banî al-Muthallib. Adapun menurut Imam Mâlik hanya Banî Hâshim. Selain itu, ada yang berpendapat Banî Qussaiy dan para istri Nabi Muhammad.[22] Artinya, pengertian *Ahl al-Bait* ini tidak

---

[21] *Ibid.*, 131.

[22] Al-Nawâwî, *al-Minhaj: Sharh Shahîh Muslim,* 179-180

hanya monopoli keluarga Nabi Muhammad keturunan 'Alî b. Abî Thâlib dengan Fâthimah, tetapi yang dimaksud dengan *Ahl al-Bait* di sini adalah orang yang haram mendapatkan zakat.

Dengan berpegang pada hadits *thaqalayn* dengan pemaknaan yang sedemikian rupa maka kaum Syi'ah menolak hadits-hadits yang menjelaskan keutamaan sahabat. Misalnya hadits berikut:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ سَعِيدٍ، قِرَاءَةً مِنِّي عَلَيْهِ أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى، حَدَّثَهُمْ قَالَ: نا أَبُو الْحَسَنِ مُحَمَّدُ بْنُ أَيُّوبَ الرَّقِّيُّ قَالَ: قَالَ لَنَا أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ عَمْرِو بْنِ عَبْدِ الْخَالِقِ، سَأَلْتُمْ عَمَّا يُرْوَى عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِمَّا فِي أَيْدِي الْعَامَّةِ يَرْوُونَهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّمَا مَثَلُ أَصْحَابِي كَمَثَلِ النُّجُومِ» أَوْ «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ فَأَيُّهَا اقْتَدَوَا اهْتَدَوْا[23]

Telah menceritakan kepada kami Muhammad b. Ibrahim, dengan membaca dariku bahwa Muhammad b. Ahmad berkata: telah menceritakan kepada kami Abu al-Hasan, telah berkata kepada kami Abu Bakr, kamu telah bertanya tentang apa yang telah diriwayatkan dari Nabi Muhammad, sesungguhnya ia berkata: bahwa perumpamaan sahabat-sahabatku laksana bintang-bintang, atau sahabat-sahabatku laksana bintang-bintang, maka barang siapa meniru, maka mereka akan mendapatkan petunjuk.

Menurut Ali Umar al-Habsyi, hadits di atas paling tidak cacat dari dua sisi, yaitu sisi sanad dan sisi matan. Dengan mengutip pendapat al-Syaukanî, Ali Umar al-Habsyi menyatakan bahwa

---

[23] Abû 'Umar Yûsuf al-Qurtûbî, *Jâmi' Bayân al-'Ilm wa Fadlih*, kitab ini di edit oleh Abû Ashbal al-Zuhairî, Vol. II (al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Sa'ûdiyyah: Dâr Ibn al-Jawziy, 1994), 923. Dalam penjelasan sanadnya Abû 'Umar Yûsuf al-Qurtûbî menyatakan:

هَذَا الْكَلَامُ لَا يَصِحُّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ رَوَاهُ عَبْدُ الرَّحِيمِ بْنُ زَيْدٍ الْعَمِّيُّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرُبَّمَا رَوَاهُ عَبْدُ الرَّحِيمِ عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، وَأَسْقَطَ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيِّبِ بَيْنَهُمَا وَإِنَّمَا أَتَى ضَعْفُ هَذَا الْحَدِيثِ مِنْ قِبَلِ عَبْدِ الرَّحِيمِ بْنِ زَيْدٍ؛ لِأَنَّ أَهْلَ الْعِلْمِ قَدْ سَكَتُوا عَنِ الرِّوَايَةِ لِحَدِيثِهِ، وَالْكَلَامُ أَيْضًا مُنْكَرٌ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

hadits itu lemah sebab dalam silsilah perawinya ada dua orang yang sangat lemah dan dikenal sebagai pembohong besar, yaitu 'Abd al-Rahîm al-A'mâ dan ayahnya. Walaupun ada jalur lain dalam silsilah perawinya dan terdapat nama Hamzah al-Nashibî, nama ini juga *da'îf*. Demikian pula silsilah sanad yang lain, terdapat nama Juma'il b. Zaid, di mana nama tersebut tidak dikenal pula identitasnya.[24] Demikian pula hadits-hadits yang semakna dengan hadits di atas, kaum Syi'ah menolaknya, karena dalam doktrin yang mereka kembangkan, hanya *Ahl al-Bait* saja yang berhak menyandang gelar *'adâlah*, bukan sahabat Nabi.

Dilihat dari sisi matannya, hadits di atas menurut Ali Umar al-Habsyi bertentangan dengan beberapa ayat Al-Qur'an, yaitu:[25]

1) Orang-orang munafik yang bersembunyi di antara orang-orang Arab Badui yang tinggal di kota Madinah dan sekitarnya, ada sekelompok yang keterlaluan kemunafikannya dan Nabi Muhammad tidak mengetahui hakikat sebagian dari mereka. Dalam surat al-Tawbah (9) ayat 101, Allah berfirman:

وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ
لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ

> Di antara orang-orang Arab Badwi yang di sekelilingmu itu, ada orang-orang munafik, dan (juga) di antara penduduk Madinah. Mereka keterlaluan dalam kemunafikannya. Kamu (Muhammad) tidak mengetahui mereka, (tetapi) kamilah yang mengetahui mereka. Nanti mereka akan kami siksa dua kali. Kemudian mereka akan dikembalikan kepada azab yang besar.

2) Kelompok yang terdiri atas orang-orang yang hatinya sakit. Mereka ini tidak digolongkan sebagai orang munafik, tetapi berada di atas orang-orang munafik dalam hal kerohanian dan

---

[24] Ali Umar al-Habsyi, *Dua Pusaka Nabi saw*, 247-250.

[25] *Ibid.*, 260-261

kecenderungan dalam melakukan kebaikan. Hanya saja, keyakinan dan keimanan mereka kepada Allah dan Rasul-Nya sangat lemah. Allah menjelaskan perilaku seperti ini dalam surat al-Ahzab (33) ayat 12.

وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا

Dan, ingatlah ketika orang-orang munafik dan orang-orang yang berpenyakit dalam hatinya berkata: Allah dan Rasul-Nya tidak menjanjikan kepada kami melainkan tipu daya.

3) Kelompok *Samma'un*, yaitu mereka yang hatinya bagai bulu angsa yang terhempas oleh angin kencang, sekali waktu mereka bersama orang mukmin dan dalam keadaan lain mereka mendukung kaum munafikin dan kafir. Sikap seperti ini telah dijelaskan oleh Allah Swt. dalam surat al-Tawbah (9) ayat 45-47.

إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ (45) وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ (46) لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ (47)

Sesungguhnya yang akan meminta izin kepadamu hanyalah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan Hari Kiamat dan hati mereka ragu-ragu, karena itu mereka selalu bimbang dalam keragu-raguannya. Dan, jika mereka mau berangkat, tentulah mereka menyiapkan persiapan untuk keberangkatan itu, tetapi Allah tidak menyukai keberangkatan mereka, maka Allah melemahkan keinginan mereka dan dikatakan kepada mereka: "Tinggalah kamu bersama orang-orang yang tinggal itu, jika mereka berangkat bersama-sama kamu, niscaya mereka tidak menambah kamu kecuali dari kerusakan belaka, dan tentu mereka akan bergegas maju ke muka di celah-celah barisanmu, untuk mengadakan kekacauan di antaramu, sedang di antara kamu ada orang-orang yang amat suka mendengarkan perkataan mereka. Dan, Allah mengetahui orang-orang yang zalim.

Demikianlah pandangan aliran Syi'ah terhadap sahabat Nabi Muhammad dan *Ahl al-Bayt*, aliran Syi'ah mempertahankan argumen-argumen yang mereka kemukakan sedemikian rupa untuk mempertahankan doktrin ke-*ma'shûm*-an *Ahl al-Bayt*. Pada saat yang sama, aliran ini juga berusaha membongkar dan melemahkan argumen-argumen yang dikemukakan oleh ahli hadits yang mempertahankan keadilan seluruh sahabat.

c. Akar Politik Syi'ah dalam Pembongkaran Kaidah Keadilan Sahabat

Diskusi mengenai persoalan Syi'ah dan kaitannya dengan politik merupakan hal yang sangat penting. Montgomery Watt menyatakan bahwa para ahli sosiologi ilmu pengetahuan berpendapat bahwa gagasan-gagasan teologi dan filsafat mempunyai rujukan politik dan sosial.[26] Berdasarkan pemikiran inilah kajian mengenai akar politik Syi'ah dalam membongkar kaidah keadilan sahabat ini dilakukan dan penting untuk didiskusikan.

Sebagaimana penulis jelaskan di awal, bahwa kemunculan kaum Syi'ah erat kaitannya dengan pergolakan politik yang muncul ketika terbunuhnya 'Utsmân b.'Affân dan terpilihnya 'Alî b. Abî Thâlib serta peristiwa-peristiwa politik yang muncul pada waktu berikutnya. Doktrin pembongkaran kaidah keadilan sahabat yang dilakukan oleh kaum Syi'ah juga tidak terlepas dari masalah tersebut.

Dengan terbunuhnya 'Alî b. Abî Thâlib di tangan seorang Khawarij, Ibn Muljam, maka kekhalifahan jatuh ke tangan Mu'âwiyah b. Abî Sufyân. Sebagaimana dapat dilihat dalam fakta sejarah, bahwa Mu'awiyah merupakan anak Abu Sufyan yang masuk Islam pada *Fath Makah*, artinya dia termasuk sahabat yang akhir masuk Islam, berbeda dengan Abu Bakr, 'Umar, dan sahabat senior lainnya. Sebenarnya ketika 'Alî b. Abî Thâlib wafat,

---

[26] W. Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat*, terj. Umar Basalim (Jakarta: P3M, 1979), 8.

kekhalifahan diteruskan oleh Hasan b. 'Alî. Tetapi, karena kondisi Hasan b. 'Alî yang tidak memungkinkan dan tentara pendukung Hasan b. 'Alî menghadapi kelelahan baik secara fisik maupun mental, akhirnya Hasan b. 'Alî hanya mempunyai dua plihan. *Pertama*, mengadakan perlawanan terhadap Mu'awiyah dengan bala tentara yang sudah lemah dan tidak ada harapan untuk menang. *Kedua*, berdamai dengan Mu'awiyah. Pilihan kedua inilah yang menjadi pilihan Hasan b. 'Alî, dengan beberapa syarat, di antaranya adalah Mu'awiyah tidak berhak memegang kekuasaan syar'i dan tidak menyebut dirinya sebagai *Amîr al-Mu'minîn*.

Sebagaimana dituturkan banyak sejarawan bahwa kematian Hasan b. 'Alî merupakan kematian yang tidak wajar, tentu tuduhan ini ditujukan kepada lawan politik Hasan b. 'Alî yang tidak lain adalah Mu'awiyah. Dia dituduh telah menyusupkan racun untuk Hasan b. 'Alî melalui tangan istrinya yang bernama Ja'dah b. Ash'ath. Racun itulah yang menyebabkan kematian Hasan b. 'Alî.

Kematian Husain b. 'Alî, yang tidak lain adalah saudara Hasan b. 'Ali, juga dijadikan kaum Syi'ah sebagai salah satu alasan mengapa mereka tidak sepakat dengan keadilan seluruh sahabat. Hal itu terjadi karena kematian Husain dianggap sebagai salah satu perbuatan zalim Yazid yang merupakan generasi Mu'awiyah b. Abi Sufyan. Peristiwa tersebut dikenal dengan peristiwa Karbala.

Dalam *Sahîh al-Bukhârî* dijelaskan tentang kekejaman tentara Muâ'wiyah b. Abî Sufyân dalam membunuh Husain b. 'Alî.

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ قَالَ حَدَّثَنِي حُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أُتِيَ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ زِيَادٍ بِرَأْسِ الْحُسَيْنِ فَجُعِلَ فِي طَسْتٍ فَجَعَلَ يَنْكُتُ وَقَالَ فِي حُسْنِهِ شَيْئًا فَقَالَ أَنَسٌ كَانَ أَشْبَهَهُمْ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَانَ مَخْضُوبًا بِالْوَسْمَةِ[27]

[27] Al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhâriy, Kitâb al-Manâqib, Bâb Manâqib al-Hasan wa al-Husain*, hadits nomor 3.748.

> "Aku diberitahu oleh Muhammad b. Husain b. Ibrahim, dia mengatakan: aku diberitahu oleh Husain b. Muhammad, kami diberitahu oleh Jarir dari Muhammad dari Anas b. Malik, dia mengatakan: kepala Husain dibawa dan didatangkan kepada 'Ubaidullah b. Ziyad. Kepala itu ditaruh di bejana. Lalu 'Ubaid Allah b. Ziyad menusuk-nusuk (dengan pedang-nya) seraya berkomentar sedikit tentang ketampanan Husain. Anas mengatakan, "Di antara *Ahl al-Bait*, Husain adalah orang yang paling mirip dengan Rasulullah Saw. Saat itu, Husain disemir rambutnya dengan *wasmah* (tumbuhan, sejenis pacar yang condong ke warna hitam).

Peristiwa pembunuhan Husain b. 'Alî ini, juga tidak lepas dari pergolakan politik yang berkembang saat itu. Yazîd b. Mu'âwiyah mengerahkan pasukan ke Iraq yang dipimpin oleh 'Ubaid Allah b. Ziyad sebenarnya untuk memerangi pemberontakan di daerah tersebut. Akan tetapi, ketika bertemu dengan rombongan Husain b. 'Alî yang akan pergi ke Kuffah atas undangan orang-orang Kuffah saat itu, pasukan Yazîd tersebut menghadang rombongan Husain b. 'Alî dan membunuhnya dengan sadis, bahkan kepala Husein b. 'Alî dipenggal dan dimasukkan dalam sebuah bejana dan ditusuk pedang oleh 'Ubaid Allah b. Ziyâd.[28] Tentu peristiwa-peristiwa politik yang menyebabkan kematian imam-imam Syi'ah ini sangat menyakitkan dan membangkitkan kebencian kaum Syi'ah terhadap sahabat yang terlibat dalam peristiwa tersebut.

Menurut Ali Zainal Abidin, paling tidak ada dua upaya yang dilakukan para pendukung *Madrasah Khulafâ'* (*Ahl al-Sunnah*) untuk mendelegitimasi kekuasaan politik *Ahl al-Bait*. *Pertama*

---

[28] Dalam riwayat al-Tirmidzî dan Ibn Hibbân dari Hafshah bt. Sîrîn dari Anas dinyatakan: فَجَعَلَ يَقُوْلُ بِقَضِيْبٍ لَهُ فِي أَنْفِهِ, "Lalu 'Ubaid Allah mulai menusukkan pedangnya ke hidung Husain". Dalam riwayat al-Thabranî dari hadits Zaid b. Arqam:

فَجَعَلَ قَضِيْبًا فِي يَدِهِ فِي عَيْنِهِ وَأَنْفِهِ فَقُلْتُ ارْفَعْ قَضِيْبَكَ فَقَدْ رَأَيْتُ فَمَّ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَوْضِعِهِ,

"Lalu dia mulai menusukkan pedang yang di tangannya ke mata dan hidung Husain. Aku (Zaid b. Arqam) mengatakan, "Angkat pedangmu, sungguh aku pernah melihat mulut Nabi (mencium) tempat itu."

adalah dengan pembekuan nas-nas politik, dan *kedua* adalah penyajian konsep politik alternatif.[29]

Pembekuan nas-nas politik merupakan langkah yang paling strategis, yang dilakukan para pendukung *Madrasah Khulafâ'* (*Ahl al-Sunnah*) untuk mendelegitimasi kekuasaan politik *Ahl al-Bait*. Pendukung *Madrasah Khulafâ'* berupaya untuk menerbitkan keragu-raguan pada banyak nas yang menunjukkan *imâmah* politis *Ahl al-Bait*. Paling tidak ada empat upaya yang dilakukan *Madrasah Khulafâ'*, yaitu: 1) Melemahkan kebanyakan nas dari sisi sanad periwayatan; 2) Menuduh keterlibatan Syi'ah dalam memalsukan hadits-hadits; 3) Tidak termuatnya nas-nas tersebut dalam kitab-kitab standar, seperti *Sahîh al-Bukhârî, Sahîh Muslim*, dan lain sebagainya;[30] dan 4) Meragukan *dilâlah* atau petunjuk nas-nas politis tersebut.

Upaya kedua yang dilakukan oleh *Madrasah Khulafâ'* dalam mendelegitimasi kekuasaan politik *Ahl al-Bait* adalah dengan cara penyajian konsep politik alternatif. Wujud dari penyajian konsep politik alternatif adalah dengan menyodorkan "konsep pemilihan" untuk menetapkan pemimpin dengan mengganti konsep nas dan penunjukkan sebagaimana yang telah diyakini oleh kaum Syi'ah. Dengan demikian, kaum Syi'ah merasa bahwa dengan konsep pemilihan telah terjadi pembekuan kekuasaan politik *Ahl al-Bait*, hak-hak politik yang seharusnya menjadi hak politik *Ahl al-Bait* dirampas oleh para sahabat. Selain itu, kaum Syi'ah merasakan telah tejadi pengasingan politik terhadap *Ahl al-Bait*.

Problem politik yang terjadi di atas merupakan salah satu alat yang digunakan kaum Syi'ah untuk menggugat kaidah keadilan

---

[29] Ali Zainal Abidin, *Identitas Madzhab Syi'ah: Melacak Akar Historis Kelahiran dan Dasar-dasarnya* (Jakarta: Ilya, 2004), 171-172.

[30] *Ibid.,* 135.

seluruh sahabat. Para sahabat menurut kaum Syi'ah telah dianggap berbuat zalim, karena mereka dianggap telah merampas kekuasaan politik yang seharusnya menjadi hak *Ahl al-Bait*. Kaum Syi'ah beranggapan bahwa umat Islam (para sahabat) telah meninggalkan ajaran Allah dan berusaha berijtihad sendiri. Mereka telah meninggalkan nas-nas syar'i dengan memberikan alternatif pemilihan, yang seharusnya, menurut kaum Syi'ah, pemimpin itu adalah penunjukkan berdasarkan nas syar'i.

d. Pandangan Kaum Syi'ah terhadap Sahabat Periwayat Hadits

Sebagaimana telah dibahas pada sub-bab sebelumnya, kaum Syi'ah beranggapan bahwa tidak benar dikatakan bahwa seluruh sahabat itu adil. Berbagai argumen mereka kemukakan, baik argumen yang bersifat normatif maupun historis. Berikut ini akan dibahas pandangan para tokoh-tokoh Syi'ah terhadap empat sahabat periwayat hadits, yaitu Abû Hurairah, Abû Bakr al-Sidîq, 'Umar b. Al-Khaththâb, dan 'Utsmân b. 'Affân. Penulis memilih Abû Hurairah, karena sahabat ini dianggap paling kontroversial di antara sahabat-sahabat Nabi yang lain, selain paling banyak meriwayatkan hadits sebagaimana yang tercatat dalam *al-kutub al-tis'ah*. Abû Hurairah juga hanya dua tahun masuk Islam sebelum Nabi wafat. Penulis juga memilih Abû Bakr al-Sidîq, 'Umar b. al-Khaththâb dan 'Utsmân b. 'Affân, karena ketiganya inilah yang dianggap kaum Syi'ah telah merampas kekuasaan kekhalifahan dari 'Ali. Di samping itu, ketiga sahabat Nabi tersebut juga banyak meriwayatkan hadits, terutama dalam *al-kutub al-tis'ah*.

a. Abû Hurairah

'Abd al-Rahmân b. Sakhr, demikian nama asli Abû Hurairah. Diberi kunyah Abû Hurairah, karena ia menyenangi kucing kecil. Ada sebuah riwayat dalam *Sahîh al-Bukhârî* sebagai berikut.

حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ الأَعْلَى، حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: دَخَلَتِ امْرَأَةٌ النَّارَ فِي هِرَّةٍ رَبَطَتْهَا، فَلَمْ تُطْعِمْهَا، وَلَمْ تَدَعْهَا تَأْكُلُ مِنْ خَشَاشِ الأَرْضِ[31]

Telah menceritakan kepada kami Nashr b. 'Alî, telah memberitakan kepada kami 'Abd al-A'lâ, telah menceritakan kepada kita 'Ubaid Allah dari Nâfi', dari Ibn 'Umar dari Nabi, beliau berkata: seorang perempuan akan masuk neraka karena seekor kucing, ia mengikatnya, ia tidak memberinya makan ataupun membiarkan makan serangga-serangga tanah.

Mungkin karena ia juga meriwayatkan hadits ini, kemudian ia sangat senang dengan kucing kecil. Namun, menurut Sharaf al-Dîn al-Musâwî, hadits ini ditentang oleh 'Â'ishah, istri Nabi.[32]

Menurut catatan al-Qasthalânî, Abû Hurairah telah meriwayatkan tidak kurang dari 5.374 buah hadits. Dalam *al-kutub al-tis'ah*, tercatat Abû Hurairah telah meriwayatkan 8.740 hadits. Jumlah yang sangat banyak jika dibandingkan dengan sahabat-sahabat yang lain. Apalagi masa pertemuan antara Abû Hurairah dengan Nabi Muhammad tidak lebih dari tiga tahun.

Hadits Riwayat Abû Hurairah dalam *al-Kutub al-Tis'ah*

Abu Hurairah	*Sahlh al-Bukhari*	*Sahlh Muslim*	*Sunan Abl Dawud*	*Sunan al-Tirmidzi*	*Sunan al-Nasa'i*	*Sunan Ibn Majah*	*Musnad Ahmad*	*Sunan al-Darimi*	*Muwatta' Malik*
	1.039	1.008	543	597	641	630	3.839	264	170

Keterangan: Angka-angka dalam tabel menunjukkan jumlah matan hadits yang diriwayatkan

Sharaf al-Dîn al-Musâwî membandingkan jumlah hadits yang riwayatakan Abû Hurairah dengan empat khalifah saja, masih

[31] Al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî, Bâb Khamsin Min al-Dawwâb*, hadits nomor 3.318.

[32] Syaraf al-Dîn al-Musâwî, *Menggugat Abu Hurairah*, terj. Mustofa Budi Santoso (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002), 24.

banyak hadits riwayat Abû Hurairah. Bahkan, istri Nabi, ’Â’isyah, yang telah menikah dengan Nabi selama sepuluh tahun, hanya meriwayatkan 2.210 hadits saja.

Sebuah pengakuan yang menarik dari Abû Hurairah, bahwa tidak ada yang meriwayatkan hadits lebih banyak dari darinya kecuali ’Abd Allah b. ’Amr:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَمْرٌو، قَالَ: أَخْبَرَنِي وَهْبُ بْنُ مُنَبِّهٍ، عَنْ أَخِيهِ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ، يَقُولُ: مَا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحَدٌ أَكْثَرَ حَدِيثًا عَنْهُ مِنِّي، إِلَّا مَا كَانَ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، فَإِنَّهُ كَانَ يَكْتُبُ وَلاَ أَكْتُبُ[33]

Telah menceritakan kepada kita ‘Alî b. ‘Abd Allah, telah menceritakan kepada kita Sufyân, telah menceritakan kepada kita ‘Amr telah menceritakan kepada kita Wahb b. Munabih dari saudaranya, ia berkata: saya mendengar Abû Hurairah berkata: tidak ada salah seorang dari sahabat Nabi yang lebih banyak meriwayatkan hadits dari saya kecuali ‘Abd Allah b. ‘Amr. Ia menulis hadits, sedangkan saya tidak.

Hadits riwayat al-Bukhârî di atas, tampaknya tidak sejalan dengan fakta sejarah. Menurut penelitian yang dilakukan oleh Sharaf al-Dîn al-Musâwî, bahwa ‘Abd Allah b. ‘Amr tidak lebih meriwayatkan sejumlah tujuh ratus hadits.[34] Ini berarti kalau dibandingkan dengan jumlah hadits yang diriwayatkan oleh Abû Hurairah, jumlahnya kurang dari sepertujuhnya. Kemudian muncul pertanyaan, dari mana saja Abû Hurairah mendapatkan hadits yang jumlahnya sangat banyak tersebut?

Di samping persoalan Abû Hurairah sebagai seorang periwayat, matan hadits yang diriwayatkan pun juga menjadi sorotan kaum Syi’ah. Misalnya, hadits tentang neraka tidak akan penuh sampai

---

[33] Al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhâriy, Bâb Kitâbah al-’Ilm,* hadits nomor 113.

[34] Lihat Sharaf al-Dîn al-Musâwî, *Menggugat Abu Hurairah*, 59.

Allah memasukkan kaki-Nya di dalamnya. Sanad dan matan hadits riwayat al-Bukhârî adalah sebagai berikut:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ هَمَّامٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " تَحَاجَّتِ الجَنَّةُ وَالنَّارُ، فَقَالَتِ النَّارُ: أُوثِرْتُ بِالْمُتَكَبِّرِينَ وَالمُتَجَبِّرِينَ، وَقَالَتِ الجَنَّةُ: مَا لِي لاَ يَدْخُلُنِي إِلَّا ضُعَفَاءُ النَّاسِ وَسَقَطُهُمْ، قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لِلْجَنَّةِ: أَنْتِ رَحْمَتِي أَرْحَمُ بِكِ مَنْ أَشَاءُ مِنْ عِبَادِي، وَقَالَ لِلنَّارِ: إِنَّمَا أَنْتِ عَذَابِي أُعَذِّبُ بِكِ مَنْ أَشَاءُ مِنْ عِبَادِي، وَلِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا مِلْؤُهَا، فَأَمَّا النَّارُ: فَلاَ تَمْتَلِئُ حَتَّى يَضَعَ رِجْلَهُ فَتَقُولُ: قَطْ قَطْ، فَهُنَالِكَ تَمْتَلِئُ وَيُزْوَى بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ، وَلاَ يَظْلِمُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ خَلْقِهِ أَحَدًا، وَأَمَّا الجَنَّةُ: فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُنْشِئُ لَهَا خَلْقًا[35]

Surga dan neraka berselisih tentang apa yang masing-masing miliki. Neraka berkata: aku diberkati dengan memiliki orang-orang angkuh serta tiran-tiran. Surga berkata: bagaimana dengan aku yang memiliki orang-orang miskin dan merana. Allah berfirman kepada surga: engkau rahmat-Ku yang aku berikan kepada siapa pun aku kehendaki. Allah berfirman kepada neraka : engkau siksaku dan aku hukum siapa pun yang aku kehendaki. Masing-masing akan diisi, tetapi neraka tidak terisi penuh sampai Allah memasukkan kaki-Nya ke dalamnya dan mengatakan: cukup, cukup. Maka, neraka pun penuh dan beberapa bagiannya berhubungan dengan yang lainnya.

Menurut Sharaf al-Dîn al-Musâwî, hadits riwayat Abu Hurairah di atas bertentangan dengan Q.S. Shad (38):84-85.

قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقَّ أَقُولُ (84) لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ (85)

Maka, kebenaran dan hanya kebenaran yang aku katakan bahwa aku niscaya akan memenuhi Neraka Jahanam denganmu serta dengan orang-orang di antara mereka yang mengikutimu, seluruhnya.

[35] Al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhâriy, Bâb Qaulih wa Taqûl hal min Mazîd,* hadits nomor 4.850.

Sharaf al-Dîn al-Musâwî menjelaskan bahwa bagaimanapun hadits ini mustahil berdasarkan akal dan syari'at. Apakah kaum muslimin yang mengagungkan Allah menyakini bahwa Allah memiliki kaki? Apakah manusia yang berakal meyakini bahwa Allah memasukkan kakinya di neraka agar dapat memenuhinya? Dengan bahasa apa neraka dan surga akan bertengkar? Dengan indra-indra apakah mereka merasa serta berpikir dan mengetahui orang-orang yang masuk ke dalam neraka? Apa kebaikan yang dimiliki oleh orang-orang sombong serta tiran-tiran sehingga neraka jahanam bangga, sementara mereka tengah didera oleh siksa? Dan, apakah surga berpikir bahwa orang-orang yang masuk kedalamnya adalah orang-orang miskin dan melarat, sementara mereka adalah orang-orang yang telah diridai? Mereka adalah nabi-nabi, orang-orang yang benar, syhuhada, serta orang-orang yang lurus.[36] Demikian kritik Sharaf al-Dîn al-Musâwî terhadap matan hadits riwayat Abû Hurairah yang terdapat dalam *Sahîh al-Bukhârî*.

Hadits lain yang juga menjadi sasaran kritik aliran Syi'ah adalah hadits tentang tamparan Nabi Musa ke Malaikat Maut. Hadits ini terdapat dalam *Sahîh al-Bukhârî*:

حَدَّثَنَا مَحْمُودٌ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: " أُرْسِلَ مَلَكُ المَوْتِ إِلَى مُوسَى عَلَيْهِمَا السَّلاَمُ، فَلَمَّا جَاءَهُ صَكَّهُ، فَرَجَعَ إِلَى رَبِّهِ، فَقَالَ: أَرْسَلْتَنِي إِلَى عَبْدٍ لاَ يُرِيدُ المَوْتَ، فَرَدَّ اللَّهُ عَلَيْهِ عَيْنَهُ وَقَالَ: ارْجِعْ، فَقُلْ لَهُ: يَضَعُ يَدَهُ عَلَى مَتْنِ ثَوْرٍ فَلَهُ بِكُلِّ مَا غَطَّتْ بِهِ يَدُهُ بِكُلِّ شَعْرَةٍ سَنَةٌ، قَالَ: أَيْ رَبِّ، ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: ثُمَّ المَوْتُ، قَالَ: فَالْآنَ، فَسَأَلَ اللَّهَ أَنْ يُدْنِيَهُ مِنَ الأَرْضِ المُقَدَّسَةِ رَمْيَةً بِحَجَرٍ "، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فَلَوْ كُنْتُ ثَمَّ لَأَرَيْتُكُمْ قَبْرَهُ، إِلَى جَانِبِ الطَّرِيقِ، عِنْدَ الكَثِيبِ الأَحْمَرِ[37]

[36] Lihat Sharaf al-Dîn al-Musâwî, *Menggugat Abu Hurairah*, 69-70.

[37] Al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî, Bâb Man Ahabba al-Dafn fî al-Ard al-Muqaddasah aw Nahwiha,* hadits nomor 1.339.

> Nabi Muhammad bersabda: Malaikat Maut datang kepada Nabi Musa dan berkata kepadanya: Balaslah titah dari Tuhan-mu! Kemudian Nabi Musa menampar mata Malaikat Maut serta mencungkil dengan tangannya. Malaikat Maut kembali kepada Allah dan berkata kepadanya: Engkau mengutusku kepada salah seorang hamba-Mu yang tidak ingin mati, ia mencungkil mataku, Allah kemudian memulihkan matanya dan berfirman kepadanya: kembalilah kepada hamba-Ku dan sampaikan kepadanya: apabila engkau ingin hidup, letakkan tanganmu di atas punggung sapi jantan dan lihatlah berapa banyak ramput yang menempel di tanganmu, engaku akan hidup untuk setiap helai rambutnya selama satu tahun.

Sharaf al-Dîn al-Musâwî, salah satu pemikir Syi'ah modern, mengkritisi nilai matan hadits di atas. Dia mempertanyakan, apa salahnya Malaikat Maut, yang tidak lain adalah utusan Allah kepada Musa as, sehingga ia ditampar dan dicungkil matanya oleh Musa a.s. Pantaskah bagi Nabi Musa a.s yang mashur serta utama menghina dan memukul malaikat yang ditugaskan Allah Swt. untuk menyampaikan misi serta berbagai perintah Allah untuk mereka?

Kemudian Sharaf al-Dîn al-Musâwî menyatakan bahwa Abû Hurairah telah membebani para pembelanya dengan apa yang tidak sanggup mereka tanggung serta melemahkan mereka dengan hadits-haditsnya, di mana akal mereka tidak dapat menerimanya, terutama dengan ucapan Abû Hurairah.[38]

Demikianlah beberapa kritikan tokoh-tokoh Syi'ah terhadap Abû Hurairah, yang tak lain merupakan periwayat hadits terbanyak dalam kitab-kitab hadits Sunni, terutama dalam *al-kutub al-tis'ah*.

b. Abû Bakr al-Sidîq

Abû Bakr al-Siddîq, selain sebagai khalifah pertama, juga sebagai periwayat hadits. Tercatat, di dalam *al-kutub al-tis'ah*, meriwayatkan 226 hadits dengan rincian, seperti pada tabel berikut:

---

[38] Lihat Sharaf al-Dîn al-Musâwî, *Menggugat Abu Hurairah*, 78-80.

Hadits Riwayat Abu Bakr dalam *al-Kutub al-Tis'ah*

Abu Bakr al-Sidlq	*Sahlh al-Bukhari*	*Sahlh Muslim*	*Sunan Abl Dawud*	*Sunan al-Tirmidzi*	*Sunan al-Nasa'i*	*Sunan Ibn Majah*	*Musnad Ahmad*	*Sunan al-Darimi*	*Muwatta' Malik*
	32	8	10	21	21	15	80	16	18

Keterangan: Angka-angka dalam tabel menunjukkan jumlah matan hadits yang diriwayatkan.

Kaum Syi'ah lebih melihat Abû Bakr sebagai seorang yang telah merampas jabatan khilafah dari tangan 'Alî b. Abî Thâlib. Berdasarkan hadits Ghadîr Khum, menurut kaum Syi'ah, yang berhak menjadi khalifah adalah Imam 'Alî b. Abî Thâlib. Berikut ini salah satu riwayat hadits tersebut.

حَدَّثَنَا عَلِيٌّ، ثنا إِسْمَاعِيلُ، ثنا حَبِيبُ بْنُ حَسَّانَ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَازِلًا بِغَدِيرِ خُمٍّ فَأَمَرَ بِالْمَكَانِ الَّذِي [ص:525] كَانَ نَازِلًا فِيهِ أَنْ يُكْنَسَ مَا كَانَ فِيهِ مِنْ حِجَارَةٍ، أَوْ شَوْكٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ، ثُمَّ دَعَا النَّاسَ فَكَلَّمَهُمْ، ثُمَّ أَخَذَ بِيَدِ عَلِيٍّ فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَلَسْتُ أَوْلَى بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ؟» قَالُوا: بَلَى قَالَ: فَمَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ[39]

Telah menceritakan kepada kami 'Ali, telah menceritakan kepada kami Isma'il, telah menceritakan kepada kami Habib b. Hasaan, dari Habib b. Abiy Thabit, dari Sa'id b. Jubair, ia berkata: Nabi Muhammad berhenti di Ghadir Khum, kemudian ia memerintahkan untuk membersihkan tempat tersebut dari batu, duri, dan lain sebagainya, lalu ia memanggil para sahabatnya seraya mengangkat tangan 'Ali dan berkata: wahai para sahabat, bukankah saya orang yang paling utama di antara kalian? Mereka menjawab: Ya. Kemudian Nabi berkata: jika saya menjadi maula

[39] Abû Ishâq al-Madanî, *Hadîs 'Alî b. Hajar al-Sa'diy 'an Ismâ'îl b. Ja'far al-Madaniy*, ditahqîq oleh 'Umar b. Rufud b. Rafid al-Sufyaniy (Riyadh: Syirkah al-Riyadh li al-Nashr wa al-Tawzî', 1998), 524. Lihat juga al-Tirmidzî, *Sunan al-Tirmidhiy, Bâb Manâqib 'Alî r.a.*, hadits nomor 3.717. Lihat juga Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah, Fadl 'Alî b. Abî Thâlib*, hadits nomor 121. Lihat juga Abû Bakr b. Abî Shaybah, *al-Kitâb al-Musannaf wa al-Ahâdith wa al-Athar*, ditahqîq oleh Kamâl Yûsuf al-Hut, Vol. VII (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1409 H), 366.

seseorang, maka 'Ali adalah maula-nya juga. Ya Allah, bertemanlah dengan siapa saja yang berteman dengan dia dan jadilah musuh siapa saja yang memusuhi dia.

Menurut al-Tabârî dan Ibn Athîr, kaum Anshâr, pasca meninggalnya Nabi, pernah menyatakan sumpah setia kepada 'Alî.[40] Ini menunjukkan bahwa 'Alî mempunyai pengaruh yang besar dan peluang yang besar pula untuk menggantikan Nabi sebagai pemimpin umat Islam saat itu. Tetapi, dengan kelihaian Abû Bakr, Abû Bakr-lah yang terpilih sebagai khalifah dan ini dianggap telah merampas hak yang seharusnya menjadi milik 'Alî.

Abû Bakr, didukung oleh 'Umar, mendatangi kaum Anshâr yang telah berbaiat kepada 'Alî b. Abî Thâlib, seraya mengatakan: bangsa Arab hanya menerima suku Qurasiy dan mereka tidak akan pernah menerima kenabian kecuali dalam sebuah keluarga dan tidak akan menerima khilafah dari keluarga yang lain. Ada sebuah hadits yang menjadi rujukan pendapat ini, yaitu:

حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ سَعْدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ، إِذَا حَكَمُوا عَدَلُوا، وَإِذَا عَاهَدُوا وَفَوْا، وَإِنِ اسْتُرْحِمُوا رَحِمُوا، فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ، لَا يُقْبَلُ مِنْهُمْ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ[41]

Abu Dawud telah menceritakan kepada kita, ia berkata: telah menceritakan kepada kita Ibn Sa'd dari ayahnya, dari Anas bahwa Nabi Muhammad bersabda: para imam dari suku Quraisy, jika mereka memberikan putusan hukum, maka mereka adil, jika mereka berjanji, maka mereka menepati, jika mereka dimintai kasih sayang, maka mereka akan menyayanginya, jika ada orang yang tidak melaksanakan hal tersebut, maka ia akan mendapatkan laknat Allah, malaikat, dan manusia secara keseluruhan, keadilan mereka tidak akan diterima.

---

[40] Lihat al-Tabârî, *al-Kâmil fî Târîkh*, Vol. III, 7.208.

[41] Abû Dâwûd al-Tayâlisî, *Musnad Abû Dâwûd al-Tayâlisiy*, ditahqîq oleh Muhammad b. 'Abd al-Muhsin al-Turkiy, Vol. III (Mesir: Dâr Hijr, 1999), 595.

Rasul Ja'farian, seorang penulis Syi'ah, menyatakan bahwa 'Alî b. Abî Thâlib mengungkapkan keberatan kepada Abû Bakr dan 'Umar, karena keduanya telah menyebut kekerabatan sebagai landasan, sedangkan keduanya mengetahui bahwa 'Alî b. Abî Thâlib lebih dekat dengan Nabi Muhammad. 'Umar menyatakan bahwa bangsa Arab tidak menghendaki kenabian dan khilafah dalam satu keluarga, kenabian adalah milikmu, maka biarkanlah khilafah dari keluarga lain.[42]

Selanjutnya, Rasul Ja'farian menjelaskan bahwa setelah Abû Bakr menghindari kesetiaan kepada 'Alî b. Abî Thâlib di Saqifah, pertentangan antar suku dimulai dan akhirnya suku Quraisy memperkenalkan superioritas kesukuannya untuk memanfaatkan konflik internal kaum Anshâr dan memenangkan khilafah. Para pengikut Abû Bakr menjadikan usia sebagai kriteria, sedangkan 'Alî b. Abî Thâlib masih muda. Maka, ketika Salmân al-Fârisî mendengarkan pembaiatan terhadap Abû Bakr, ia berkata: kalian telah memilih orang yang paling tua, namun membuat kesalahan tentang *Ahl al-Bait* yang suci dari Nabi kalian.[43]

Demikianlah pandangan kaum Syi'ah terhadap Abû Bakr. Kaum Syi'ah merasa bahwa Abû Bakr telah berbuat zalim dan merampas hak-hak 'Alî b. Abî Thâlib.

c. 'Umar b. al-Khaththâb

'Umar b. al-Khaththâb merupakan salah satu sahabat Nabi yang paling awal masuk Islam. Ia berasal dari Bani 'Adi, salah satu cabang suku Quraisy. Maka, tidak mengherankan ketika terjadi perdebatan tentang siapa pengganti Nabi, ia memihak kepada Abû Bakr dan merupakan sekutu utamanya. Sepanjang hidup Nabi,

---

[42] Rasul Ja'farian, *Sejarah Khilafah 11 H-35 H* , terj. Anna Farida (Jakarta: al-Huda, 2006), 8.

[43] *Ibid.*, 8-9. Lihat juga Ibn Abî al-Hadîd, *Sharh Nahj al-Balâghah*, Vol. II, 49.

keduanya tidak terpisahkan, keduanya juga memiliki posisi yang sama dalam peristiwa Saqifah, sehingga 'Ali b. Abi Thalib pernah menyatakan bahwa 'Umar telah membangun masa depannya sendiri melalui Abû Bakr,[44] dan logika politik ini banyak diterima oleh umat Islam.

Selain sebagai seorang politisi, 'Umar juga banyak meriwayatkan hadits. Dalam *al-kutub al-tis'ah*, tercatat ia telah meriwayatkan 1.158 hadits, dengan perincian sebagai berikut.

Hadits Riwayat 'Umar b. al-Khaththâb dalam *al-Kutub al-Tis'ah*

'Umar b. Al-Khattab	*Sahlh al-Bukhari*	*Sahlh Muslim*	*Sunan Abl Dawud*	*Sunan al-Tirmidzi*	*Sunan al-Nasa'i*	*Sunan Ibn Majah*	*Musnad Ahmad*	*Sunan al-Darimi*	*Muwatta' Malik*
	137	72	75	77	96	77	331	105	181

Keterangan: Angka-angka dalam tabel menunjukkan jumlah matan hadits yang diriwayatkan.

Rasul Ja'farian, seorang intelektual kaum Syi'ah, mempunyai pandangan yang menarik terhadap 'Umar . Ia menyatakan bahwa 'Umar sangat keras dan tegas dalam mengendalikan pemerintahan. Suatu ketika 'Umar mendengar bahwa Ayad b. Ghanam hidup dalam kemewahan, mengenakan pakaian yang indah, dan makan makanan yang lezat. Maka 'Umar mengirim Muhammad b. Maslamah untuk menjemputnya. Ketika Ayad b. Ghanam tiba, 'Umar memberinya sebuah tongkat dan baju, lalu menugaskannya menggembala tiga ratus domba di padang rumput selama dua bulan. Suatu saat 'Ayad ingin memutuskan keadaan ini melalui istri 'Umar. Ketika 'Umar tahu, maka dengan kasar ia berkata kepada istrinya: "Ini bukan urusanmu! kamu ini semata-mata sarana kesenangan yang tak dibutuhkan lagi setelah dipakai bersenang-senang. Kini kau mencoba menjadi perantara dalam urusan-urusan

---

[44] *Ibid.*, 70-71

antara aku dan umat Islam." Namun, situasi menjadi berubah ketika 'Ayad menggunakan perantara 'Utsmân. 'Umar mengirim kembali 'Ayad ke tempat tugas dan memperingatkan untuk tidak mengulangi perbuatannya.[45]

Namun, di balik ketegasannya terhadap pejabat-pejabat pemerintahan saat itu, ada satu pejabat yang tidak pernah disentuh oleh 'Umar, yaitu Mu'âwiyah b. Abî Sufyân. Bahkan, pengangkatan Mu'âwiyah sebagai Gubernur Damaskus selama enam tahun terakhir merupakan isu besar pada masa itu. 'Umar dituduh memainkan peran utama dalam menstabilkan status Umayah di Damaskus. Selama pemerintahan 'Umar, wilayah Damaskus di bawah kontrol Mu'âwiyah b. Abî Sufyân, bahkan pada saat menjelang ajal, 'Umar berkata kepada anggota Dewan, "Jangan ada perselisihan satu sama lain, karena Mu'âwiyah ada di Damaskus."[46]

Selanjutnya, Rasul Ja'farian juga menjelaskan bahwa dalam bidang pemikiran keagamaan, 'Umar mempunyai otoritas yang luar biasa dalam menentukan persoalan keagamaan. Akan tetapi, 'Umar sangat kuat dalam tindakan dan lemah dalam pemikiran. Karena kelemahannya dalam pemikiran inilah 'Umar tidak menyukai diskusi dan debat keagamaan. Sebagai sebuah ilustrasi, suatu ketika ada seseorang bertanya tentang makna "aku bersumpah pada angin yang menyerbuk", 'Umar tidak menjawabnya, bahkan memukuli si penanya.[47]

Menurut Ali 'Umar al-Habsyi, 'Umar tidak paham terhadap beberapa persoalan agama, di antaranya adalah hukum tayamum bagi seorang junub. Dalam *Sahîh Muslim*, masalah ini digambarkan secara jelas sebagai berikut.

---

[45] *Ibid.*, 91.

[46] *Ibid.*, 93-94.

[47] *Ibid.*, 89.

حَدَّثَنِي عَبْدُ اللهِ بْنُ هَاشِمٍ الْعَبْدِيُّ، حَدَّثَنَا يَحْيَى يَعْنِي ابْنَ سَعِيدٍ الْقَطَّانَ، عَنْ شُعْبَةَ، قَالَ: حَدَّثَنِي الْحَكَمُ، عَنْ ذَرٍّ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبْزَى، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ رَجُلًا أَتَى عُمَرَ، فَقَالَ: إِنِّي أَجْنَبْتُ فَلَمْ أَجِدْ مَاءً فَقَالَ: لَا تُصَلِّ. فَقَالَ عَمَّارٌ: أَمَا تَذْكُرُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، إِذْ أَنَا وَأَنْتَ فِي سَرِيَّةٍ فَأَجْنَبْنَا فَلَمْ نَجِدْ مَاءً، فَأَمَّا أَنْتَ فَلَمْ تُصَلِّ، وَأَمَّا أَنَا فَتَمَعَّكْتُ فِي التُّرَابِ وَصَلَّيْتُ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ أَنْ تَضْرِبَ بِيَدَيْكَ الْأَرْضَ، ثُمَّ تَنْفُخَ، ثُمَّ تَمْسَحَ بِهِمَا وَجْهَكَ، وَكَفَّيْكَ» فَقَالَ عُمَرُ: " اتَّقِ اللهَ يَا عَمَّارُ قَالَ: إِنْ شِئْتَ لَمْ أُحَدِّثْ بِهِ "[48]

> Telah menceritakan kepada saya 'Abd Allah b. Hasyim, telah menceritakan kepada kami Yahya, dari Suy'bah, dia berkata, telah menceritakan kepada saya al-Hakam dari Dzar dari Sa'id dari ayahnya: sesungguhnya ada seorang laki-laki datang kepada 'Umar, kemudian ia berkata: saya sedang junub, tetapi tidak mendapatkan air, apa yang harus saya lakukan? Umar menjawab: jangan shalat! Kemudian 'Ammar b. Yasir datang menegur: wahai Amirul Mukminin, tidakkah Anda ingat ketika saya dan anda dalam satu kelompok pasukan kemudian kita berdua junub dan tidak mendapatkan air, adapun Anda tidak shalat, sedangkan saya bergulung-gulung di tanah lalu shalat, kemudian Nabi bersabda: sesungguhnya cukup bagimu menepukkan kedua tanganmu ke tanah lalu kamu tiupkan lalu usapkan ke wajah dan kedua telapak tanganmu. Maka Umar berkata: Hai 'Ammar, bertawakallah kepada Allah! 'Ammar berkata: jika Anda mau, aku tidak akan menyampaikan hadits ini.

Menurut Ali 'Umar al-Habsyi, hal seperti ini sering dilakukan 'Umar untuk menjaga wibawa sahabat tertentu agar tidak diketahui banyak kalangan akan ketidaktahuannya terhadap hukum Islam yang sangat sederhana atau sikap-sikap yang kurang terpuji yang muncul dari mereka.[49]

Kasus lain yang menunjukkan ketidakpahaman 'Umar terhadap problem keagamaan adalah kasus hukuman atas orang

---

[48] Muslim, *Shahîh Muslim, Bâb al-Tayammum*, hadits nomor 112.

[49] Lihat Ali 'Umar al-Habsyi, *Dua Pusaka Nabi Saw.*, 298.

gila yang melakukan zina.[50] Dalam *Sunan Abî Dâwûd*, dijelaskan sebagai berikut:

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي ظَبْيَانَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: أُتِيَ عُمَرُ بِمَجْنُونَةٍ قَدْ زَنَتْ، فَاسْتَشَارَ فِيهَا أُنَاسًا، فَأَمَرَ بِهَا عُمَرُ أَنْ تُرْجَمَ، مُرَّ بِهَا عَلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِ، فَقَالَ: مَا شَأْنُ هَذِهِ؟ قَالُوا: مَجْنُونَةُ بَنِي فُلَانٍ زَنَتْ، فَأَمَرَ بِهَا عُمَرُ أَنْ تُرْجَمَ، قَالَ: فَقَالَ: ارْجِعُوا بِهَا، ثُمَّ أَتَاهُ، فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَمَا عَلِمْتَ " أَنَّ الْقَلَمَ قَدْ رُفِعَ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَبْرَأَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَعْقِلَ؟ " قَالَ: بَلَى، قَالَ: فَمَا بَالُ هَذِهِ تُرْجَمُ؟ قَالَ: لَا شَيْءَ، قَالَ: فَأَرْسِلْهَا، قَالَ: فَأَرْسَلَهَا، قَالَ: فَجَعَلَ يُكَبِّرُ[51]

Telah menceritakan kepada kami ‘Utsman b. Abiy Syaibah, telah menceritakan kepada kami Jarir dari al-A’masy dari Abu Dhabyan dari Ibn ‘Abas, ia berkata: ada seorang wanita gila telah berzina, lalu ‘Umar bermusyawarah dengan banyak orang, kemudian ia memerintahkan agar wanita itu dihukum rajam, lalu Ali melewati kerumunan orang yang hendak menjalankan sanksi rajam itu. Ia bertanya: mengapakah ia? Mereka menjawab: wanita gila dari suku fulan telah berzina dan ia dikenai hukum rajam. Ibnu ‘Abbas berkata: maka Ali berkata: kembalikan ia. Kemudian ia datang menjumpai Umar dan berkata: Hai ‘Umar! Tidakkah kamu tahu bahwa hukuman diangkat (tidak berlaku) bagi tiga orang, orang gila sehingga ia sembuh, orang tidur hingga ia terbangun, dan anak kecil sehingga ia berakal. ‘Umar berkata: Benar. Ali berkata: Lalu mengapa orang ini Anda rajam? ‘Umar menjawab: Tidak ada. Ali berkata: Bebaskan dia. Lalu, ‘Umar pun mengucapkan takbir sebagai tanda gembira.

Hadits di atas menunjukkan kalau ’Umar tidak begitu memahami persoalan keagamaan yang muncul saat itu.

d. ’Utsmân b. ’Affân

’Utsmân b. ’Affân merupakan salah seorang sahabat Nabi yang paling awal masuk Islam. Ia merupakan salah satu klan Bani

[50] *Ibid.*, 303.

[51] Abû Dâwûd, *Sunan Abî Dâwûd, Bâb fî al-Majnûn: Yashriq aw Yushîb Hadd*, hadits nomor 4.399.

Umayyah, dan keislaman 'Utsmân merupakan hal yang aneh bagi keluarganya, di mana keluarga 'Utsmân banyak yang anti-Islam. Pasca wafatnya Nabi, 'Utsmân termasuk sahabat yang aktif dalam berpolitik. Walaupun begitu, ia juga banyak meriwayatkan hadits. Tercatat dalam *al-kutub al-tis'ah*, ia meriwayatkan tidak kurang dari 354 hadits.

Hadits Riwayat 'Utsmân b. 'Affân dalam *al-Kutub al-Tis'ah*

'Utsman b. 'Affan	*Sahlh al-Bukhari*	*Sahlh Muslim*	*Sunan Abl Dawud*	*Sunan al-Tirmidzi*	*Sunan al-Nasa'i*	*Sunan Ibn Majah*	*Musnad Ahmad*	*Sunan al-Darimi*	*Muwatta' Malik*
	25	30	14	18	26	22	149	22	40

Keterangan: Angka-angka dalam tabel menunjukkan jumlah matan hadits yang diriwayatkan

Kebijakan politik yang dijalankan oleh 'Utsmân tampaknya berbeda dengan dua khalifah sebelumnya. Menurut Rasul Ja'farian, kebijakan 'Utsman ini lebih mengarah pada gaya "Monarki Linieal" dalam pemerintahan Islam. Cara pemerintahan seperti ini merupakan negasi dari nilai-nilai Islam. Dalam kondisi semacam ini, masing-masing pangeran berkuasa di masing-masing provinsi. Di mana pun dijumpai wilayah yang subur, masing-masing dari mereka memilikinya.[52]

Salah satu kasus yang paling gampang untuk menjelaskan ini adalah pengangkatan Gubernur Basrah, dari Abû Mûsâ al-Asy'ariy ke 'Abd Allah b. 'Âmir. 'Abd Allah b. 'Âmir ketika diangkat masih berusia dua puluh lima tahun dan masih sepupu 'Utsmân.[53] Penempatan Mu'awiyah, yang juga masih saudara dekat khalifah,

---

[52] Rasul Ja'farian, *Sejarah Khilafah 11 H-35 H*, 203-204.

[53] Gambaran ketidakmampuan 'Abd Allah b. 'Amir sebagaimana dituliskan oleh Ibn Atham, di mana pada hari Jumat, 'Abd Allah b. 'Amir ingin berkhotbah. Dia duduk di mimbar dan ketika ia berhadapan dengan masa, ia ketakutan dan tak bisa bicara. *Ibid.*

sebagai Gubernur Damaskus, merupakan contoh yang lain. Sikap boros pemerintahan 'Utsmân juga menjadi sorotan para sahabat.

Dalam bidang pemikiran keagamaan, kaum Syi'ah juga banyak yang mengkritik terhadap pemikiran 'Utsmân, karena 'Utsmân dianggap tidak paham terhadap masalah yang dihadapi. Ali 'Umar al-Habsyi memberikan contoh yang menarik, yaitu dalam kasus sanksi hukum terhadap wanita yang melahirkan bayinya setelah enam bulan pernikahannya. Berikut ini kutipan teks Arab yang terdapat dalam Tafsir Ibn Katsir.

قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنَ يَسَارٍ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قُسَيْط، عَنْ بَعْجَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْجُهَنِيِّ قَالَ: تَزَوَّجَ رَجُلٌ مِنَّا امْرَأَةً مِنْ جُهَيْنَة، فَوَلَدَتْ لَهُ لِتَمَامِ سِتَّةِ أَشْهُرٍ، فَانْطَلَقَ زَوْجُهَا إِلَى عُثْمَانَ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ، فَبَعَثَ إِلَيْهَا، فَلَمَّا قَامَتْ لِتَلَبِسَ ثِيَابَهَا بَكَتْ أُخْتُهَا، فَقَالَتْ: مَا يُبْكِيكِ؟! فَوَاللَّهِ مَا الْتَبَسَ بِي أَحَدٌ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ غَيْرَهُ قَطُّ، فَيَقْضِي اللَّهُ فِيَّ مَا شَاءَ. فَلَمَّا أُتِيَ بِهَا عُثْمَانُ أَمَرَ بِرَجْمِهَا، فَبَلَغَ ذَلِكَ عَلِيًّا فَأَتَاهُ، فَقَالَ لَهُ: مَا تَصْنَعُ؟ قَالَ: وَلَدَتْ تَمَامًا لِسِتَّةِ أَشْهُرٍ، وَهَلْ يَكُونُ ذَلِكَ؟ فَقَالَ لَهُ (عَلِيٌّ) أَمَا تَقْرَأُ الْقُرْآنَ؟ قَالَ: بَلَى. قَالَ: أَمَا سَمِعْتَ اللَّهَ يَقُولُ: وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا وَقَالَ: يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ، فَلَمْ نَجِدْهُ بَقَّى إِلَّا سِتَّةَ أَشْهُرٍ، قَالَ: فَقَالَ عُثْمَانُ: وَاللَّهِ مَا فَطِنْتُ لِهَذَا، عَلَيَّ بِالْمَرْأَةِ فَوَجَدُوهَا قَدْ فُرِغَ مِنْهَا، قَالَ: فَقَالَ بَعْجَةُ: فَوَاللَّهِ مَا الْغُرَابُ بِالْغُرَابِ، وَلَا الْبَيْضَةُ بِالْبَيْضَةِ بِأَشْبَهَ مِنْهُ بِأَبِيهِ. فَلَمَّا رَآهُ أَبُوهُ قَالَ: ابْنِي إِنِّي وَاللَّهِ لَا أَشُكُّ فِيهِ، قَالَ: وَأَبْلَاهُ اللَّهُ بِهَذِهِ الْقُرْحَةِ قُرْحَةِ الْأَكَلَةِ، فَمَا زَالَتْ تَأْكُلُهُ حَتَّى مَاتَ.[54]

Berkata Muhammad b. Ishaq b. Yasar dari Yazid b. 'Abd Allah dari Ba'jah, ia berkata: ada seorang dari suku kami kawin dengan wanita dari suku Juhainah, lalu setelah enam bulan ia melahirkan seorang anak, maka suaminya menemui 'Utsmân, lalu ia memerintahkan

---

[54] Ali 'Umar al-Habsyi, *Dua Pusaka Nabi Saw.,* 306. Lihat juga Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adîm*, Vol. VII (t.tp.: Dâr Tayyibah li al-Nashr wa al-Tawzî', 1999), 280. Lihat juga Mâlik b. Anas, *Muwaththa', Kitâb al-Rajm wa al-Hudûd, Ma Jâ'a fî al-Rajm*, hadits nomor 3.045.

> wanita itu supaya dirajam. Dan, ketika wanita itu mengenakan bajunya dan hendak dibawa menemui 'Utsmân, saudarinya menangis, wanita itu berkata: demi Allah, tidak seorang pun dari makhluk Allah yang menggauliku selain dia (suaminya), namun biarkanlah Allah menghukumku sekehendak Dia. Dan, ketika didatangkan kepada 'Utsmân, ia pun memerintahkan agar wanita tersebut dirajam. Lalu sampailah berita tersebut kepada Ali, kemudian Ali mendatangi 'Utsmân dan berkata: apa yang kamu perbuat? 'Utsmân menjawab: ia melahirkan setelah enam bulan melangsungkan pernikahan, mungkinkah itu? Kemudian Ali menjawab: tidakkah kamu membaca Al-Qur'an? 'Utsmân menjawab: ya, aku membacanya. Tidakkah kamu mendengar Allah berfirman: mengandungnya sampai menyapihnya selama tiga bulan (Al-Ahqâf (46): 15), dan Allah juga berfirman: Dan kaum ibu hendaknya menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh (Al-Baqarah (2): 233), dan tidak ditemukan sisa kecuali enam bulan. Kemudian 'Utsmân berkata: Aku tidak mengerti itu, bawakan kemari wanita itu! Perintah 'Utsmân. Namun, sayang, mereka mendapatkan wanita itu telah dirajam. Ba'jah berkata: Anak kecil itu setelah dewasa sangat mirip dengan ayah kandungnya. Ketika ayahnya melihat anaknya, ia berkata: Anakku, demi Allah aku tidak ragu lagi. Kemudian Allah memberikan cobaan dengan penyakit bernanah yang menggerogotinya sampai meninggal dunia.

Demikianlah pandangan golongan Syi'ah terhadap sahabat Nabi. Mereka berusaha memperkuat pendapatnya dengan pendekatan normatif, baik Al-Qur'an maupun hadits, dan pendekatan historis. Mereka berusaha menggambarkan secara nyata kehidupan dan perilaku sahabat Nabi. Dengan cara pandang yang demikian maka kaum Syi'ah tidak dapat menerima kaidah seluruh sahabat itu adil.

2. Perspektif Ahmad Amîn

Ahmad Amîn lahir di Kairo pada 1 Oktober 1886 M bertepatan dengan tanggal 2 Muharram 1304 H. Nama lengkapnya adalah Ahmad Amîn b. al-Syaikh Ibrahîm al-Tabâkh. Selama hidupnya, Ahmad Amîn selalu memakai nama asal dan menanggalkan penisbatan dirinya pada al-Tabakh.[55]

---

[55] M. Erfan Subahar, *Menguak Fakta Keabsahan Sunnah: Kritik Musthafa al-Siba'i terhadap Pemikiran Ahmad Amin Mengenai Hadits dalam Fajr al-Islam* (Bogor: Kencana, 2003), 80. Ahmad Amin, *Hayati* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1971), 3.

Ahmad Amîn hidup di lingkungan keluarga yang terdidik. Ayahnya sangat disiplin dalam mendidik keluarganya. Dari ayahnyalah dia belajar ilmu nahw, sharf, fikih, tafsir, hadits, dan lain-lain. Di samping itu, Ahmad Amîn juga belajar di Kuttab untuk tingkat dasar dan menengah. Kemudian, Ahmad Amîn melanjutkan pendidikannya di al-Azhar dengan mengambil Jurusan Madrasah al-Qadâ' al-Shar'î atau Peradilan Syari'at. Setelah tamat Ahmad Amîn menjadi hakim pada peradilan agama di samping mengajar di Fakultas Sastra Arab di Universitas Kairo Mesir.[56]

Pada 1939, karier Ahmad Amîn mulai menanjak. Hal ini terlihat ketika ia menjabat sebagai Dekan Fakultas Adab di Universitas Kairo dan pada tahun 1947 diangkat sebagai pimpinan Direktorat Kebudayaan di Jâmi'ah al-Duwal al-'Arabiyyah. Ahmad Amîn juga aktif pada organisasi-organisasi internasional, di antaranya sebagai anggota Majma' al-'Ilmî al-'Arabî (Dewan Keilmuan Arab) yang berkedudukan di Syiria, anggota Dewam Bahasa yang berkedudukan di Kairo, anggota Dewan Keilmuan Iraq yang berkedudukan di Baghdad. Pada 1948 dia mendapatkan gelar Doktor Honoris Causa dari Universitas Kairo Mesir.[57]

Karya-karya Ahmad Amin meliputi bidang filsafat Islam, di antaranya *Mabâdî' al-Falsafah, Qishshat al-Falsafah,* dan *Akhlâq*. Bidang sejarah peradaban Islam, di antaranya *Fajr al-Islâm, Duhâ al-Islâm, Zuhr al-Islâm,* dan *Yawm al-Islâm*. Bidang Sastra Arab, di antaranya *Al-Naq al-Adabî, Ilâ Waladî,* dan *Hayâtî*.[58]

Pemikiran Ahmad Amîn dalam bidang hadits tertuang dalam kitabnya yang berjudul *Fajr al-Islâm* pada bab keenam pasal (sub-

[56] *Ibid.*, 81. Lihat juga "Amin", *Ensiklopedi Islam Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1992), 77.

[57] *Ibid.*, 84.

[58] *Ibid.*, 86-87.

bab) kedua. Pada sub-bab ini ada delapan tema pembahasan. Tema tersebut adalah hadits, kodifikasi hadits, pemalsuan hadits, gerakan ulama dalam memerangi pemalsuan hadits dan metode yang digunakan, para ahli hadits terkenal, usaha-usaha dalam pembukuan hadits secara resmi, dan pengaruh hadits pada masa perkembangan peradaban.

Dalam karya ini, penulis tidak membahas semua masalah hadits yang dikemukakan Ahmad Amîn, tetapi hanya fokus pada kritik Ahmad Amîn terhadap kaidah *'adâlah al-shahâbah*.

Menurut Ahmad Amîn, perbedaan mazhab memberikan pengaruh yang besar dalam ilmu *al-jarh wa al-ta'dîl*. Sekte *Ahl al-Sunnah*, misalnya, banyak menolak periwayat Syi'ah, sehingga *Ahl al-Sunnah* menyatakan tidak sah periwayatan tentang 'Alî yang diambil dari kaum Syi'ah. Demikian pula kaum Syi'ah hanya dianggap sah apabila meriwayatkan hadits *Ahl al-Syî'ah*.

Selain perbedaan sekte atau aliran, para ahli periwayat hadits sendiri sering berbeda pendapat dalam menilai seseorang. Ahmad Amîn merujuk pada apa yang telah disampaikan oleh al-Dhahabî (wafat 748 H) yang menyatakan bahwa,

لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشأن علي توثيق ضعيف ولا تضعيف ثقة

Ahmad Amîn lalu memberikan contoh seorang periwayat yang bernama Muhammad b. Ishâq. Qatâdah memberikan komentar dengan nada pujian kepada Muhammad b. Ishâq dengan kata-kata: لا يزال في الناس علم ما عاش محمد بن اسحاق , akan tetapi ahli hadits yang lain memberikan komentar yang berbeda. Al-Nasâ'î menyatakan: Ia orang yang tidak kuat. Al-Darquthnî menyatakan: Muhammad b. Ishâq dan ayahnya tidak dapat dijadikan hujjah, sedangkan Mâlik menyatakan bahwa Muhammad b. Ishâq sangat pembohong.[59]

---

[59] *Ibid.*, 217.

Namun demikian, pemahaman kata-kata al-Dhahâbî seperti yang dipahami oleh Ahmad Amîn ini dibantah oleh al-Sibâ'î. Menurut al-Sibâ'î, Ahmad Amîn telah salah menafsirkan pernyataan al-Dhahâbî tersebut. Kemudian al-Sibâ'î menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan pernyataan al-Dhahâbî adalah sebagai berikut.

لم يجتمع اثنان علي توثيق راو ولا علي تضعيفه[60]

Ahmad Amîn menjelaskan bahwa kebanyakan para ahli hadits menganggap adil semua sahabat, baik secara garis besar maupun terperinci, sehingga para ahli hadits tidak akan menyangkakan keburukan apapun kepada para sahabat dan tidak seorang pun dari sahabat itu yang dinisbatkan kepada kebohongan. Sedikit sekali dari kalangan ahli hadits yang memperlakukan sahabat seperti yang para ahli hadits lakukan pada orang lain (generasi setelah sahabat). Pada intinya, yang biasa dilakukan oleh sebagian besar ahli hadits, khususnya ahli hadits yang datang kemudian, ialah bahwa para sahabat dianggap oleh mereka sebagai orang yang adil, para ahli hadits tidak akan menuduh mereka, seorang pun, pernah berbohong atau memalsukan sesuatu dari Nabi Muhammad Saw., tetapi terhadap generasi sesudah sahabat, para ahli hadits melakukan penelitian.[61]

Lebih lanjut, Ahmad Amîn menjelaskan pendapat al-Ghazâlî, di mana al-Ghazâlî menyatakan bahwa para ulama salaf dan ulama-ulama khalaf yang terkenal menyatakan bahwa pen-*ta'dîl*-lan semua sahabat telah di- *ta'dîl* -kan oleh Allah Swt. di dalam Al-Qur'an, inilah keyakinan kita. Lebih lanjut al-Ghazâliy menjelaskan, kecuali ada bukti yang kuat akan kefasikan mereka disertai pengetahuan tentang hal tersebut, maka di sini tidak dibutuhkan

---

[60] Musthafâ al-Sibâ'î, *al-Sunnah wa Makânatuhâ fî Tashrî' al-Islâmiy* (Kairo: tp, 1961), 247.

[61] Ahmad Amîn, *Fajr al-Islâm* (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Mishriyyah, 1975), 216.

pen-*ta'dîl*-an pada mereka. Selanjutnya al-Ghazâli menjelaskan bahwa ada sebagian orang yang menyatakan bahwa keadilan sahabat itu tampak pada masa awal sampai munculnya peperangan dan permusuhan di antara mereka, kemudian keadaan menjadi berubah dan darah mengalir, maka di sini dibutuhkan penelitian. Hal ini mengakibatkan makna sahabat mengacu pada kejadian ini di mana sahabat adalah orang yang lama persahabatannya bersama Nabi.[62]

Terhadap penjelasan di atas, Ahmad Amîn menyatakan bahwa pada masa sahabat sendiri terjadi kritik di antara mereka sehingga mengakibatkan jika di antara mereka meriwayatkan hadits maka dibutuhkan saksi. Setiap periwayatan yang dilakukan seorang sahabat, belum tentu sahabat lain menerimanya. Sebagaimana sudah dibahas pada Bab II, baik ulama klasik maupun modern, menerima kenyataan ini, tetapi penjelasan keduanya berbeda. Al-Sibâ'î mempunyai penjelasan yang sepenuhnya berbeda, ia menyatakan bahwa Abu Bakr, Umar, dan Ali menuntut persaksian atau sumpah, bukan berarti telah terjadi keraguan antar sahabat, tetapi ini mengajarkan kepada generasi muslim berikutnya bagaimana cara memastikan secara mutlak kesahihan sebuah hadits dan memasukkan rasa kebenaran ke dalam jiwa mereka.[63]

Ahmad Amîn mengutip sebuah hadits:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ، حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي فُدَيْكٍ، حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ عُمَيْرٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ غَسَّلَ الْمَيِّتَ فَلْيَغْتَسِلْ، وَمَنْ حَمَلَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ»[64]

---

[62] *Ibid*.

[63] Musthafâ al-Sibâ'î, *al-Sunnah wa Makânatuhâ fî Tashrî' al-Islâmî,* 216.

[64] Abû Dâwûd, *Sunan Abî Dâwûd*, *Kitâb al-Janâ'iz, al-Bâb fî al-Ghusl min Ghasl al-Mayyit*, hadits nomor 2.749. Lihat juga al-Tirmidzî, *Sunan al-Tirmidhiy, Kitâb al-Janâ'iz 'an Rasûl Allâh*, hadits nomor 914. Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, *Kitâb mâ Jâ'a fî al-Janâ'iz*, hadits nomor 1.453. Ahmad, *Musnad Ahmad*, *Baqiy al-Musnad al-Mukththirîn*, hadits nomor 7.364.

> Ahmad b. Sâlih telah memberitakan kepada kami, Ibn Abi Fudaik telah memberitakan kepada kami, telah memberitakan kepada kami Ibn Abiy Dhi'bin dari al-Qâsim b. 'Abbâs dari 'Amr b. Umayr dari 'Amr dari Abû Hurairah bahwa Nabi telah bersabda: barang siapa membawa (mengangkat) mayat, maka hendaklah dia berwudu.

Dari hasil pelacakan penulis terhadap hadits tersebut, hadits ini bermuara pada Abû Hurairah sebagai periwayat pertama. Akan tetapi, sebagaimana ditulis Ahmad Amîn, bahwa Ibn 'Abbâs tidak mengambil hadits tersebut dan Ibn 'Abbâs berkata tidak ada kewajiban bagi kita untuk berwudlu ketika membawa kayu kering.[65] Ini berarti terjadi kontradiksi antara Abû Hurairah dan Ibn 'Abbâs.

Ada hadits riwayat Abu Hurairah yang oleh Ahmad Amîn juga digunakan untuk mengkritik kaidah keadilan sahabat.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا تَوَضَّأَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجْعَلْ فِي أَنْفِهِ، ثُمَّ لِيَنْثُرْ، وَمَنِ اسْتَجْمَرَ فَلْيُوتِرْ، وَإِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلْيَغْسِلْ يَدَهُ قَبْلَ أَنْ يُدْخِلَهَا فِي وَضُوئِهِ، فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لاَ يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُه[66]

> 'Abd Allah b. Yûsuf telah memberitakan kepada kami, dia berkata: telah mengabarkan kepada kami Mâlik dari Abû al-Zinâd dari al-A'raj dari Abû Hurairah dari Nabi, bahwa Nabi berkata: barang siapa bangun dari tidurnya, maka basuhlah tangannya sebelum dimasukkan kedalam suatu wadah, sebab salah seorang di antara kamu tidak mengetahui di mana tangannya itu bermalam.

---

[65] Ahmad Amîn, *Fajr al-Islâm,* 216-217.

[66] Al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhâriy, Kitâb al-Wudû', Bâb al-Istijmar Witr*, hadits nomor 157. Muslim, *Sahîh Muslim, Kitâb al-Tahârah*, hadits nomor 348, 349, 350. Al-Nasâ'î, *Sunan al-Nasâ'î, Kitâb al-Tahârah*, hadits nomor 87. Abû Dâwûd, *Sunan Abî Dâwûd, Kitâb al-Tahârah,* hadits nomor 32. Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah, Kitâb al-Tahârah wa Sunanuh*, hadits nomor 332, 403. Ahmad, *Musnad Ahmad, Baqiy Musnad al-Mukhthirîn*, hadits nomor 6.923, 6.999, 7.039, 7.140, 7.405, 7.549, 7.818, 7.847, 8.257, 8.323, 8.368, 8.483, 8.668, 8.843, 9.590. Mâlik, *al-Muwaththa', Kitâb al-Tahârah*, hadits nomor 30. Al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, *Kitâb al-Tahârah*, hadits nomor 660, 697.

Terhadap hadits di atas, 'Âisyah menolaknya. 'Âisyah justru mempertanyakan dengan menyatakan, "bagaimana kau perbuat dengan lumpang yang besar?" Ahmad Amîn menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan lumpang besar (المهراس) adalah batu yang sangat berat(منقور ضخم). Batu ini tidak bisa digerakkan dan dipindahkan oleh beberapa orang laki-laki karena beratnya dan berisi penuh dengan air. Di sini tampak terlihat jelas, bahwa antar sahabat saling memberikan kritik, sehingga Ahmad Amîn menolak kaidah bahwa semua sahabat adil. Untuk memperkuat argumen ini, Ahmad Amîn juga menyebut sebuah hadits riwayat Fâthimah b. Qaiys. Adapun sanad dan matan hadits tersebut versi Imam Muslim secara lengkap adalah sebagai berikut.

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ يَعْنِي ابْنَ أَبِي حَازِمٍ، وَقَالَ قُتَيْبَةُ أَيْضًا: حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ يَعْنِي ابْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْقَارِيَّ، كِلَاهُمَا عَنْ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ، أَنَّهُ طَلَّقَهَا زَوْجُهَا فِي عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَكَانَ أَنْفَقَ عَلَيْهَا نَفَقَةَ دُونٍ، فَلَمَّا رَأَتْ ذَلِكَ، قَالَتْ: وَاللهِ لَأُعْلِمَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَإِنْ كَانَ لِي نَفَقَةٌ أَخَذْتُ الَّذِي يُصْلِحُنِي، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ لِي نَفَقَةٌ لَمْ آخُذْ مِنْهُ شَيْئًا، قَالَتْ: فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «لَا نَفَقَةَ لَكِ، وَلَا سُكْنَى[67]

---

[67] Muslim, *Sahîh Muslim, Kitâb al-Talâq, Bâb al-Muthallaqah Thalâthan la Nafaqah Lahâ*, hadits nomor 2.709. Lihat juga al-Tirmidzî, *Sunan al-Tirmidzî, Kitâb al-Nikâh 'an Rasûl Allâh*, hadits nomor 1.054, *Kitâb al-Talâq wa al-Li'an*, hadits nomor 1.100. Lihat juga al-Nasâ'î, *Sunan al-Nasâ'î, Kitâb al-Nikâh*, hadits nomor 3.170, 3.175, 3.192, 3.193, *Kitâb al-Talâq*, hadits nomor 3.350, 3.351, 3.352, 3.365, 3.489, 3.490, 3.491, 3.492. Abû Dâwûd, *Sunan Abû Dâwûd, Kitâb al-Talâq*, hadits nomor 1.944, 1.945, 1.946, 1.947. Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah,Kitâb al-Nikâh*, hadits nomor 1.859, *Kitâb al-Talâq*, hadits nomor 2.014, 2.025, 2.026. Ahmad, *Musnad Ahmad, Baqiy Musnad al-Anshâr*, hadits nomor 25.851, *min al-Musnad al-Qabâ'il*, hadits nomor 26.057, 26.067. Mâlik, *al-Muwaththa', Kitâb al-Nikâh*, hadits nomor 1.064. Al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy, Kitâb al-Talâq*, hadits nomor 2.174.

> Qutaybah b. Sa'îd telah memberitakan kepada kami, 'Abd al-'Azîz telah memberitakan kepada kami dan Qutaybah juga berkata demikian, telah memberitakan kepada kami Ya'qûb, keduanya dari Abû Hâzim, dari Abû Salamah dari Fâthimah b. Qaiys menceritakan bahwa ia telah diceraikan suaminya pada masa Nabi Saw. Suaminya memberikan nafkah kepadanya. Ketika Fâthimah b. Qaiys mengetahui hal tersebut dia berkata: Demi Allah, sungguh saya akan beritahukan ini kepada Nabi saw, jika bagiku ada nafkah untuk kebaikannku, maka aku akan mengambilnya, jika tidak ada bagian harta bagiku maka saya tidak akan mengambil sedikit pun. Kemudian ia menyampaikan hal tersebut kepada Nabi dan Nabi berkata: tidak ada nafkah dan tempat tinggal bagimu.

Dalam penjelasan hadits tersebut, Nabi menyuruh Fâthimah b. Qaiys melakukan *'iddah* di rumah anak laki-laki Umm Maktûm seorang lelaki yang buta. 'Umar menolak hadits yang disampaikan oleh Fâthimah b. Qaiys seraya berkata: kami tidak akan meninggalkan Kitab Allah dan Sunnah Nabi hanya karena seorang wanita yang kami tidak mengetahui apakah dia benar atau berbohong, apakah dia kuat ingatannya atau pelupa. 'Âisyah berkata kepada wanita tersebut: apakah kamu tidak takut kepada Allah. Menurut Ahmad Amîn, kasus seperti ini banyak terjadi dalam hadits-hadits Nabi.[68] Dalam matan hadits ini, Ahmad Amîn memberikan sinyal bahwa 'Umar tidak percaya kepada Fâthimah b. Qais, dan ini menjadi senjata ampuh yang digunakan Amin untuk membongkar keadilan seluruh sahabat.

Namun demikian, pernyataan Ahmad Amîn bukannya tanpa kritik. Al-Sibâ'îmenyatakan bahwa kata-kata "berkata benar atau berbohong" tidak ada dalam riwayat lain. Ini artinya Ahmad Amîn tidak berhak menisbatkan kata-kata "berkata benar atau berbohong" kepada 'Umar. Al-Sibâ'î menyatakan bahwa pemahaman sahabat dalam menyimpulkan ketentuan hukum dari sabda Nabi berbeda-beda. Al-Khulafâ' al-Râshidûn misalnya, sangat ahli dalam

---

[68] Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, 217.

hal ini dan dapat menjelaskan akibat-akibat hukum terhadap banyak sabda Nabi kepada umat Islam yang tidak paham terhadap apa yang disampaikan oleh Nabi. Riwayat hadits di atas menggambarkan kasus seperti ini. 'Umar meminta maaf kepada Fâthimah karena tidak menerima kata-kata Fâthimah dengan menyatakan bahwa Fâthimah mungkin tidak hafal atau tidak memahami sabda Nabi dengan benar. Sehingga, terjadi perbedaan pemahaman antara 'Umar dan Fâthimah dan berimplikasi terhadap pemahaman hukum yang berbeda. 'Umar tidak dapat menerima kata-kata Fâthimah karena tidak sesuai dengan ajaran yang dipahami oleh 'Umar dari Al-Qur'an dan Sunnah.[69]

Ahmad Amîn menulis satu sub-bab khusus tentang sahabat-sahabat periwayat hadits, khususnya Abû Hurairah. Ahmad Amîn menyatakan, ada enam periwayat hadits terbanyak, yaitu Abû Hurairah dengan 5.374 hadits, 'Aisyah dengan 2.210 hadits, 'Abd Allah b.'Umar, dan Anas b. Mâlik telah meriwayatkan hampir sama dengan 'Âisyah, sedangkan Jâbir dan Ibn 'Abbâs lebih dari 1.500 hadits. Kebersamaan Abû Hurairah yang begitu singkat dengan Nabi, ada yang menyatakan 21 bulan dan ada yang menyatakan tiga tahun, dibandingkan dengan jumlah hadits yang telah diriwayatkan, membuat banyak orang bertanya-tanya. Ahmad Amîn membandingkan dengan riwayat 'Umar b. al-Khaththâb, seorang khalifah yang hanya meriwayatkan 537 hadits, dan yang sahih hanya sekitar 50 hadits. Inilah yang menimbulkan kecurigaan. Menurut Ahmad Amîn, di mana dengan umur yang panjang setelah wafatnya Nabi, mereka telah melakukan *ikthâr al-hadîts* dan periwayatan antarsahabat dengan yang lain telah terjadi.

Ahmad Amîn juga mengutip sebuah hadits yang terkenal yang diriwayatkan oleh Muslim ketika membahas Abû Hurairah:

---

[69] Musthafâ al-Sibâ'î, *al-Sunnah wa Makânatuhâ fî Tashrî' al-Islâmî,* 242-245.

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، وَأَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، جَمِيعًا عَنْ سُفْيَانَ، قَالَ زُهَيْرٌ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنِ الْأَعْرَجِ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ، يَقُولُ: إِنَّكُمْ تَزْعُمُونَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ، يُكْثِرُ الْحَدِيثَ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَاللهُ الْمَوْعِدُ، كُنْتُ رَجُلًا مِسْكِينًا، أَخْدُمُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى مِلْءِ بَطْنِي، وَكَانَ الْمُهَاجِرُونَ يَشْغَلُهُمُ الصَّفْقُ بِالْأَسْوَاقِ وَكَانَتِ الْأَنْصَارُ يَشْغَلُهُمُ الْقِيَامُ عَلَى أَمْوَالِهِمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ يَبْسُطْ ثَوْبَهُ فَلَنْ يَنْسَى شَيْئًا سَمِعَهُ مِنِّي» فَبَسَطْتُ ثَوْبِي حَتَّى قَضَى حَدِيثَهُ، ثُمَّ ضَمَمْتُهُ إِلَيَّ، فَمَا نَسِيتُ شَيْئًا سَمِعْتُهُ مِنْهُ[70]

Telah meriwayatkan kepada kita Qutaybah, Abû Bakr, dan Zuhayr, ketiganya dari Sufyân, Zuhayr berkata: Sufyân telah menceritakan kepada kita dari al-Zuhriy dari al-A'raj, ia berkata: saya mendenganr Abû Hurairah berkata: sesungguhnya kalian semua telah menyangka bahwa Abû Hurairah meriwayatkan banyak hadits dari Nabi Muhammad. Demi Allah yang bersaksi, aku ini orang miskin yang mengabdi kepada Nabi Muhammad hanya untuk mendapatkan makanan, orang-orang Muhâjirîn sibuk di pasar, sedangkan orang-orang Anshâr sibuk dengan harta kekayaannya. Barang siapa membentangkan jubahnya, maka ia tidak akan lupa terhapap apa yang ia dengar dariku. Maka saya membentangkan jubahku sampai Nabi selesai berbicara, kemudian saya melipatnya, maka saya tidak pernah lupa lagi.

Dalam versi yang lain, Muslim juga meriwayatkan hadits sebagai berikut:

قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: وَقَالَ ابْنُ الْمُسَيِّبِ: إِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: يَقُولُونَ: إِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَدْ أَكْثَرَ، وَاللهُ الْمَوْعِدُ، وَيَقُولُونَ: مَا بَالُ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ لَا يَتَحَدَّثُونَ مِثْلَ أَحَادِيثِهِ؟ وَسَأُخْبِرُكُمْ عَنْ ذَلِكَ: إِنَّ إِخْوَانِي مِنَ الْأَنْصَارِ كَانَ يَشْغَلُهُمْ عَمَلُ أَرَضِيهِمْ، وَإِنَّ إِخْوَانِي مِنَ الْمُهَاجِرِينَ كَانَ يَشْغَلُهُمُ الصَّفْقُ بِالْأَسْوَاقِ، وَكُنْتُ أَلْزَمُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى مِلْءِ بَطْنِي، فَأَشْهَدُ إِذَا غَابُوا، وَأَحْفَظُ إِذَا نَسُوا، وَلَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ

[70] Muslim, *Sahîh Muslim, Kitâb Fadâ'il, Bab Fadâ'il Abu Hurairah al-Dausiy*, hadits nomor 2.492.

وَسَلَّمَ يَوْمًا: «أَيُّكُمْ يَبْسُطُ ثَوْبَهُ، فَيَأْخُذُ مِنْ حَدِيثِي هَذَا، ثُمَّ يَجْمَعُهُ إِلَى صَدْرِهِ، فَإِنَّهُ لَمْ يَنْسَ شَيْئًا سَمِعَهُ» فَبَسَطْتُ بُرْدَةً عَلَيَّ، حَتَّى فَرَغَ مِنْ حَدِيثِهِ، ثُمَّ جَمَعْتُهَا إِلَى صَدْرِي، فَمَا نَسِيتُ بَعْدَ ذَلِكَ الْيَوْمِ شَيْئًا حَدَّثَنِي بِهِ[71]

Ibn Shihâb dan Ibn al-Musayyab berkata: sesungguhnya Abû Hurairah berkata: mereka berkata: sesungguhnya Abû Hurairah telah meriwayatkan hadits yang banyak. Allah yang bersaksi. Mereka berkata: mengapa orang-orang Muhâjirîn dan Anshâr tidak meriwayatkan hadits seperti hadits-haditsnya? Tentang hal ini akan aku beritakan kepadamu: sesungguhnya saudaraku dari kaum Ansar sibuk menggarap tanah-tanah mereka, saudaraku dari kaum Muhâjirîn sibuk di pasar, sedangkan aku tinggal bersama Nabi Muhammad hanya untuk mendapatkan makanan. Aku hadir ketika mereka tidak hadir dan aku hapal, sedangkan mereka lupa. Kemudian Nabi berkata: wahai kalian semua yang membentangkan jubahnya, kemudian mengambil hadits dariku dan mengumpulkan dalam dadanya, maka ia tidak akan lupa terhadap apa yang ia dengar dari Nabi Muhammad. Maka, saya membentangkan jubahku (Abu Hurairah) sampai Nabi selesei berbicara, kemudian saya mengumpulkan dalam dadaku, maka setelah itu aku tidak lupa terhadap apa yang disampaikan Nabi kepadaku.

Ahmad Amîn memberikan komentar menarik terhadap dua hadits di atas, bahwa keduanya itu cukup membuktikan adanya *ikthâr al-hadîts* yang dilakukan oleh Abû Hurairah.[72] Juynboll, mengutip komentar al-Samâhî, yang menafsirkan bahwa ini merupakan suatu keajaiban yang dianugerahkan kepada seseorang, tidak ditemukan tanda-tanda kecurigaan, apalagi tuduhan adanya kebiasaan berdusta.[73] Menurut penulis, mungkin yang dimaksudkan keajaiban di sini adalah kata-kata Nabi yang terkait dengan pembentangan jubah, karena di dalam *Fajr al-Islâm*, Ahmad Amîn tidak lengkap dalam menuliskan hadits di atas, ia mengutip matan kedua hadits itu hanya sampai pada يَشْغَلُهُمُ الْقِيَامُ عَلَى أَمْوَالِهِمْ dan وَأَحْفَظُ إِذَا نَسُوا.

---

[71] *Ibid.*, hadits nomor 2.493.

[72] Ahmad Amîn, *Fajr al-Islâm*, 219.

[73] Juynboll, *Kontroversi Hadits*, 102. Lihat juga al-Samâhî, *Abû Hurairah fî al-Mîzân* (Kairo: t.p., 1958), 33.

Al-Samâhî, menyatakan bahwa tiga tahun terakhir sebelum Nabi wafat, banyak peristiwa yang terjadi sehingga banyak hadits yang sampai kepada Abû Hurairah. Abû Hurairah juga banyak meriwayatkan hadits-hadits dari sahabat lain.[74] Hal ini sama dengan komentar Ahmad Amîn di atas.

Ahmad Amîn menyatakan, terkadang kaum Hanafiyah meninggalkan hadits-hadits Abû Hurairah apabila bertentangan dengan qiyas. Menurut Juynboll, ini merupakan indikasi bahwa Ahmad Amîn menganggap Abu Hurairah bukanlah ahli hukum, karena Abû Hurairah dianggap tidak mampu untuk mengetahui mana di antara sabda-sabda Nabi yang berkaitan dengan hukum. Di dalam *Fajr al-Islâm*, Ahmad Amîn mengutip hadits riwayat Abû Hurairah sebagai berikut.

وَلاَ تُصَرُّوا الْإِبِلَ، وَالْغَنَمَ. فَمَنِ ابْتَاعَهَا بَعْدَ ذٰلِكَ، فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلُبَهَا، إِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا، وَإِنْ سَخِطَهَا، رَدَّهَا، وَصَاعاً مِنْ تَمْرٍ

Jangan biarkan unta-unta dan domba-domba tidak diperah air susunya. Barang siapa membeli seekor binatang, maka ia punya pilihan dua kemungkinan setelah memerah susunya. Bila binatang itu memuskan, ia dapat memeliharanya, bila tidak memuaskan, maka ia dapat mengembalikannya bersama satu *sha'* kurma (kurma-kurma tersebut dimaksudkan sebagai ganti air susu).

Ahmad Amîn menyatakan, berdasarkan pendapat kaum Hanafiyyah, bahwa Abû Hurairah bukanlah faqih dan bahwa hadits ini sepenuhnya bertentangan dengan qiyas yang diterima secara umum dan hadits harus ditinggalkan demi qiyas. Yang dimaksudkan qiyas di sini adalah bahwa suatu transaksi bisnis, setelah dilaksanakan, hampir tidak pernah dapat dibatalkan lagi.

Analisis Ahmad Amîn di atas dibantah dengan tegas oleh al-Sibâ'î. *Pertama*, al-Sibâ'î menyatakan bahwa Ahmad Amîn dengan

---

[74] *Ibid*.

sengaja meniadakan bantahan-bantahan pengulas Musallam al-Thubût terhadap kata-kata yang disebutkan di atas. *Kedua*, al-Sibâ'î menuduh Ahmad Amîn mencoba menciptakan opini bahwa semua pengikut mazhab Hanafi berpandangan seperti apa yang disampaikan Ahmad Amîn. Padahal, hanya Fakhr al-Islâm saja yang berpandangan seperti itu. Pengulas Musallam menunjukkan bahwa mayoritas Mazhab Hanafi mengakui Abû Hurairah sebagai ulama fikih terkemuka. Al-Sibâ'î juga menegaskan bahwa sudah menjadi prosedur yang umum bagi para pengikut Mazhab Hanafi untuk lebih mengutamakan hadits daripada qiyas, jika antara hadits dan qiyas bertentangan. Ini merupakan subjetivisme Ahmad Amîn. Namun demikian, al-Sibâ'î mengakui bahwa para pengikut Mazhab Hanafi tidak menjadikan hadits ini sebagai bahan pertimbangan mengambil keputusan hukum, dan penolakan mereka tidak terkait dengan fakta bahwa Abû Hurairah adalah perawinya.[75]

3. Perspektif Mahmûd Abû Rayyah

Mahmûd Abû Rayyah adalah seorang pemikir bebas Mesir kontemporer dan lawan setia orang-orang Sunni dalam masalah hadits dan para sahabat Nabi. Tidak banyak data yang tersedia tentang perjalanan hidup Abu Rayyah pada masa kanak-kanak, akan tetapi yang dapat ditemukan adalah Mahmûd Abû Rayyah dalam usia yang dewasa. Dia adalah seorang pemuda yang penuh semangat dalam mengkaji kegerahan yang sangat ketika ia membaca literatur yang beredar di kalangan umat Islam. Dalam sebagian keterangan dijelaskan bahwa Mahmûd Abû Rayyah dilahirkan pada 1889 M dan wafat pada 1970 M pada usia 81 tahun.

Berdasarkan sumber yang berasal dari Juynboll yang merupakan hasil yang didapat dari wawancara dengan Mahmûd Abû Rayyah menyebutkan bahwa karer Mahmûd Abû Rayyah bermula

---

[75] Juynboll, *Kontroversi Hadits*, 132-133.

dari kekagumannya terhadap Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Rida. Mahmûd Abû Rayyah adalah murid di Madrasah al-Da'wah wa al-Irsyâd Lembaga Dakwah Muslim yang didirikan oleh Rida. Mahmûd Abû Rayyah juga mengikuti berbagai kursus di sebuah sekolah teologi di dalam negeri. Yang paling menarik dan mungkin pengaruh dari kedua tokoh ini adalah penolakannya terhadap taqlid, khususnya *taqlîd Mazhab*.

Dua karya Mahmûd Abû Rayyah yang terkenal, yaitu *Adwâ' 'alâ al-Sunnah al-Muhammadiyyah* dan *Shaykh al-Mudirah Abû Hurayrah*, yang diterbitkan pada 1958, menuai kritik ulama-ulama lain saat itu. Dalam buku pertama, *Adwâ' 'alâ al-Sunnah al-Muhammadiyyah*, kajian hadits ada di beberapa bab. Di antaranya membahas tentang sebagian dari kitab-kitab hadits yang diduga atau menurut Mahmûd Abû Rayyah tidak menyampaikan kata-kata dan perbuatan Nabi, namun merupakan suatu rekayasa yang dilakukan oleh orang-orang sezaman dengan Nabi dan generasi-generasi sesudahnya untuk menciptakan hadits. Lebih jauh, menurutnya, hadits Ahad tidak boleh diberlakukan pada komunitas Muslim sepanjang zaman, jika hadits tersebut tidak dipraktikkan oleh generasi Islam terdahulu. Dalam buku tersebut Mahmûd Abû Rayyah juga banyak menggunakan argumen yang terkadang diambil dari disiplin ilmu modern. Selain itu, dalam bukunya, Mahmûd Abû Rayyah juga mengungkapkan kritik luar biasa kepada Abû Hurairah yang selanjutnya kritik Mahmûd Abû Rayyah ini dianggap sebagai pencelaan terhadap Abu Hurairah. Secara garis besar, persoalan utama buku *Adwâ' 'alâ al-Sunnah al-Muhammadiyyah* berkutat pada beberapa persoalan: (a) periwayatan hadits dengan makna bukan dengan lafal; (b) keadilan para sahabat; (c) pemalsuan hadits; (d) riwayat israi'liyyat; (e) kredibilitas Abû Hurairah; (f) kodifikasi Al-Qur'an; (g) kodifikasi hadits; (h) *al-Jarh wa al-Ta'dîl*; (i) hadits ahad; dan (j) beberapa catatan penting. Dalam perjalanannya, tidak kurang dari 9 kitab dan artikel

diterbitkan sebagai bantahan, bahkan kecaman yang ditujukan pada karya Mahmûd Abû Rayyah ini.[76] Bantahan dan kecaman itu di antaranya adalah:

1. Muhammad Abû Shuhbah dalam *Majallah al-Azhar*. Abû Shuhbah menghentikan kritiknya tanpa menyebutkan alasannya ketika sampai pada halaman 130 dalam bukunya tersebut.

2. Muhammad al-Samâhî dalam *Abû Hurairah fî al-Mîzân*. Buku ini terbit di Kairo tahun 1958, membahas khusus bab *Abû Hurairah*.

3. Mushthafâ al-Sibâ'î, Sulaimân al-Nadarî, Muhib al-Dîn al-Khathîb, dan lain-lain dalam kumpulan esai berjudul "*Difâ' 'an al-Hadîts al-Nabawî wa Tafnîd Syubhat Khushûmihi.*" Terbit di Kairo tahun 1958. Kebanyakan esainya ditulis dengan bahasa yang kurang halus dan sebagai sebuah karya kesarjanaan, lebih rendah mutunya dibandingkan dengan semua bantahan lain terhadap Abu Rayyah. Dalam buku ini, karya Abu Rayyah senantiasa disebut sebagai *al-Kitâb al-Khabîth* (karya yang kotor).

4. 'Abd al-Razzâq dalam *Zulumat Abî Rayyah Imâm Adhqa' al-Sunnah al-Muhammadiyah*. Terbit di Kairo tahun 1959. Menurut penulis buku ini dalam pengantarnya, buku ini ia tulis ketika ia sedang sakit di rumah sakit, karenanya ia tidak dapat mencari keterangan dari sumber-sumber yang jelas. Kebanyakan argumen balasannya merupakan pernyataan yang bersifat umum dan memperingatkan, yang diambil dari Al-Qur'an dan syair berbahasa Arab.

5. 'Abd al-Rahmân b. Yahyâ al-Mu'allimî al-Yamanî dalam *al-Anwâr al-Kashifah li Mâ fî Kitâb Adhwâ' 'alâ al-Sunnah min al-Dalâl wa al-Tadhil wa al-Mujazafah*. Terbit di Kairo tahun 1959.

---

[76] *Ibid.*, 57-58.

6. Musthafâ al-Sibâ'î dalam *al-Sunnah wa Makânatuha fî al-Tasyrî' al-Islâmî*. Buku yang terbit di Kairo tahun 1961 ini dianggap sebagai studi yang paling baik tentang masalah sunnah dan hadits, karena kritik kerasnya terhadap kaum modernis. Pengarang terkadang menggunakan bahasa yang kasar, khususnya dalam kasus Abu Rayyah. Tanggapan sinis terhadap buku ini muncul dari Bint al-Shathi' dalam majalah *al-Ahram* yang terbit pada 28 Juli 1961. Bint al-Shathi' menyatakan "akan lebih baik kalau kita melontarkan argumen daripada tulisan yang kotor".

7. Muhammad 'Ajjâj al-Khathib dalam *Abû Hurairah Râwiyat al-Islâm* dan *al-Sunnah Qabl al-Tadwîn*.

8. Muhammad Abu Zahrah dalam berbagai tulisan.

Di bagian ini, penulis membahas secara khusus karya Mahmûd Abû Rayyah tentang persoalan status keadilan para sahabat. Pembahasan tentang sahabat dan keadilan seluruh sahabat dibahas secara panjang lebar oleh Mahmûd Abû Rayyah dalam kitab *Adwâ' 'alâ al-Sunnah al-Muhammadiyyah* pada pada beberapa bagian.

Kajian Mahmûd Abû Rayyah terhadap sunnah diawali ketika dia menemukan hadits-hadits Nabi riwayat Abu Hurairah. Menurutnya, banyak hadits yang tidak relevan ketika dikaji isi atau kandungan *matn*-nya meskipun hadits tersebut sahih dalam periwayatannya. Di antara hadits tersebut adalah sebagai berikut:

حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ فَضَالَةَ، حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الدَّسْتُوَائِيُّ، عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِذَا نُودِيَ بِالصَّلاَةِ أَدْبَرَ الشَّيْطَانُ، وَلَهُ ضُرَاطٌ حَتَّى لاَ يَسْمَعَ الأَذَانَ، فَإِذَا قُضِيَ الأَذَانُ أَقْبَلَ، فَإِذَا ثُوِّبَ بِهَا أَدْبَرَ، فَإِذَا قُضِيَ التَّثْوِيبُ، أَقْبَلَ حَتَّى يَخْطِرَ بَيْنَ المَرْءِ وَنَفْسِهِ، يَقُولُ: اذْكُرْ كَذَا وَكَذَا، مَا لَمْ يَكُنْ يَذْكُرُ، حَتَّى يَظَلَّ الرَّجُلُ إِنْ يَدْرِي كَمْ صَلَّى، فَإِذَا لَمْ يَدْرِ أَحَدُكُمْ كَمْ صَلَّى ثَلاَثًا أَوْ أَرْبَعًا، فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ[77]

[77] Al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî, Kitâb al-Jum'ah, Bâb Idha Lam Yadri Kam Sallâ Thalâthsan aw Arba'an Sajada Sajdataini wa Huwa Jâlisun*, hadits nomor 1.231.

Telah menceritakan kepada kita Mu'âdh b. Fadhâlah, telah menceritakan kepada kita Hishâm, dari Y{ahyâ b. Abî Katsîr dari Abû Salamah, dari Abû Hurairah, ia berkata bahwa Nabi Muhammad berkata: jika dipanggil shalat, setan akan lari sambil terkentut-kentut sampai ia tidak mendengarkan azan. Jika azan dihentikan maka dia akan dating. Jika dibacakan "*al-shalâh khair min al-naum*", maka ia akan lari. Jika bacaan tersebut dihentikan, ia akan datang sampai ia berlenggang antara seseorang dengan dirinya dan berkata ini dan itu, sesuatu yang tak pernah diingat secara terus-menerus, jika seseorang tersebut ingat bilangan rakaatnya. Jika di antara kamu sekalian tidak tahu apakah sudah shalat tiga atau empat rakaat, maka hendaklah melaksanakan dua sujud, sedangkan dia dalam keadaan duduk.

حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الوَارِثِ، عَنِ الحُسَيْنِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ، حَدَّثَهُ أَنَّ أَبَا الأَسْوَدِ الدُّؤَلِيَّ حَدَّثَهُ: أَنَّ أَبَا ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حَدَّثَهُ قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَيْهِ ثَوْبٌ أَبْيَضُ، وَهُوَ نَائِمٌ، ثُمَّ أَتَيْتُهُ وَقَدِ اسْتَيْقَظَ، فَقَالَ: " مَا مِنْ عَبْدٍ قَالَ: لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، ثُمَّ مَاتَ عَلَى ذَلِكَ إِلَّا دَخَلَ الجَنَّةَ " قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: «وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ» قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: «وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ» قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: «وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ عَلَى رَغْمِ أَنْفِ أَبِي ذَرٍّ[78]

Telah menceritakan kepada kami Abû Ma'mar, telah menceritakan kepada kami 'Abd al-Wârith, dari al-Husain, dari 'Abd Allah, dari Y{ahyâ, sesungguhnya Abû al-Aswad al-Du'aliy telah menceritakan, bahwa sesungguhnya Abû Dharr menceritakan bahwa ia datang kepada Nabi Muhammad, ia memakai pakaian putih dan Nabi sedang tidur. Kemudian ia bangun dan Nabi bersabda: tidak seorang pun hamba yang mengatakan tidak ada Tuhan selain Allah kecuali ia akan masuk surga. Kemudian saya berkata: walaupun ia telah berzina atau mencuri? Nabi menjawab: walaupun ia telah berzina atau mencuri. Saya berkata: walaupun ia telah berzina atau mencuri? Nabi berkata: walaupun ia telah berzina atau mencuri. Saya berkata: walaupun ia telah berzina atau mencuri? Nabi bersabda: walaupun ia telah berzina atau mencuri dengan merendahkan Abû Dharr.

---

[78] Al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukharî, Kitâb al-Libâs, Bâb Thiyâb al-Bayâd,* hadits nomor 5.827.

Meskipun sahih menurut sanad, secara etika hadits tersebut sulit untuk diakui. Apakah Nabi benar-benar menggunakan kata-kata yang kurang sopan? Mahmûd Abû Rayyah tidak menyangkal nilai tinggi suatu hadits sahih. Seandainya saja perkataan Nabi, tanpa distorsi atau perubahan, dapat diperoleh dalam edisi yang andal.[79] Juynboll menjelaskan, mungkin karena figur Abû Hurairah dan literaratur hadits maka Mahmûd Abû Rayyah tergugah rasa ingin tahunya. Setelah sekian lama konsentrasinya terarah pada masalah ini, Abû Rayyah sampai pada kesimpulan sementara bahwa seluruh literatur hadits harus diteliti kembali dengan seksama, terutama menyangkut keandalan tekstualnya.[80] Mungkin Abû Rayyah sudah mempunyai hipotesis awal bahwa telah terjadi masalah dalam periwayatan hadits sejak zaman Nabi masih hidup.

Salah satu pemikiran Abû Rayyah, yang menurut Juynboll memberikan pencerahan dalam studi hadits, ketika ia menyatakan bahwa pada hadits *man kadhdhaba ʻalayy*, telah terjadi *idrâj* (tambahan matan hadits). Ia menyatakan bahwa kata *mutaʼammidan* yang berarti dengan sengaja merupakan tambahan, kata ini terdapat dalam hadits-hadits yang sampai kepada kita dari sahabat-sahabat besar, di antaranya al-Khulafâ' al-Râshidûn. Abû Rayyah sebenarnya mengutip hadits di atas dari Ibn Qutaibah, di mana di dalam *al-Taʼwîl*, Ibn Qutaybah menjelaskan secara gamblang hal tersebut. Hadits *man kadhdhaba ʻalayy* tanpa adanya kalimat *mutaʼammidan* diriwayatkan dari al-Zubayr, dan al-Zubayr tidak pernah mendengar kata *mutaʼammidan* pada matan hadits tersebut. Itu berarti kata *mutaʼammidan* disebut sebagai tambahan atau *idrâj*, bukan kata-kata Nabi Muhammad.[81] Karena adanya *idrâj*, maka membuat nilai hadits menjadi lemah.

---

[79] G.H.A. Juynboll, *Kontroversi Hadits*, 59.

[80] *Ibid*.

[81] Lihat Ibn Qutaybah, *Ta'wîl Mukhtalif al-Hadîts* (t.tp.: Muassasah al-Ishrâq, 1999), 90-91.

Juynboll menganalisis bahwa para ahli hadits memasukkan kata *muta'ammidan* pada hadits di atas bertujuan untuk membebaskan sahabat-sahabat Nabi dari tuduhan, karena dengan tidak sengaja telah mereka-reka sabda Nabi, atau mereka telah mereka-reka hal-hal tentang Nabi dengan alasan memajukan Islam, artinya bukan untuk merusaknya. Abû Rayyah mengutip sebuah riwayat yang menjelaskan bagaimana orang-orang ini membela diri: kami berdusta demi kebaikanmu, bukan untuk merugikanmu.[82]

Pada bab sahabat dan periwayatan hadits, Abû Rayyah menjelaskan bahwa banyak hadits sahih yang menjelaskan tentang larangan Nabi terhadap penulisan hadits dan para sahabat mematuhinya sehingga mereka tidak menulisnya sampai setelah Nabi wafat. Tetapi, persoalannya tidak berhenti sampai di sini. Para sahabat bahkan tidak suka dan melarang periwayatan hadits.[83] Untuk memperkuat pendapatnya ini, Mahmûd Abû Rayyah mengutip beberapa riwayat di antaranya riwayat al-Dhahabî dalam kitab *Tadhkîrât al-Hufâz* tentang larangan mengambil hadits Nabi. Pernyataan al-Dhahabî secara lengkap adalah sebagai berikut.

ومن مراسيل ابن أبي مليكة أن الصديق جمع الناس بعد وفاة نبيهم فقال: إنكم تحدثون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أحاديث تختلفون فيها والناس بعدكم أشد اختلافا فلا تحدثوا عن رسول الله شيئا، فمن سألكم فقولوا بيننا وبينكم كتاب الله فاستحلوا حلاله وحرموا حرامه.[84]

Dari Marâsîl Ibn Abî Malîkah, sesungguhnya Abû Bakr al-Siddîq mengumpulkan sahabat setelah wafat Nabi-nya, kemudian Abû Bakr al-Siddîq berkata: sesungguhnya kamu sekalian telah meriwayatkan banyak hadits dari Nabi Muhammad Saw., sedangkan kamu berbeda-beda, umat setelah kamu akan lebih dahsyat perbedaannya, maka janganlah meriwayatkan hadits dari Nabi Muhammad. Jika di antara kamu bertanya maka katakanlah: diantara kita dan kamu sekalian ada kitab Allah, halalkanlah yang halal dan haramkanlah yang haram.

---

[82] Juynboll, *Kontroversi Hadits*, 83-84.

[83] Abû Rayyah, *Adwâ'*, 53.

[84] Al-Dhahâbî, *Tadhkirat al-Hufâdh*, Vol. I (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 9.

Selanjutnya, Abû Rayyah mengutip riwayat Ibnu Sa'd tentang larangan 'Utsmân terhadap periwayatan hadits yang tidak ada pada masa Abû Bakr dan 'Umar.[85] Ia menjelaskan tentang penegasan sahabat dalam periwayatan hadits. Menurut Abû Rayyah, al-Khulafâ' al-Râsyidûn dan sahabat senior tidak berkenan terhadap periwayatan hadits karena mereka mengetahui bahwa mereka tidak mampu mendatangkan segala sesuatu yang mereka dengar dari Nabi dengan benar, sehingga Abu Bakr baru menerima hadits Nabi yang diriwayatkan seorang sahabat ketika ada saksi. Menurut Ibn Qutaybah, sebagaimana dikutip Abû Rayyah, sahabat 'Umar sangat keras terhadap orang yang banyak meriwayatkan hadits atau terhadap orang yang membawa hadits hukum, tetapi tidak ada saksi dan 'Umar menekankan untuk menyedikitkan riwayat hadits.[86]

Abû Rayyah juga menjelaskan bahwa telah terjadi perbedaan derajat sahabat. Abû Rayyah menjelaskan bahwa sahabat tidak dalam satu tingkatan, mereka mempunyai derajat, tingkatan yang berbeda. Untuk memperkuat pendapatnya ini, Abû Rayyah mengutip beberapa pendapat ulama, di antaranya Ibn Khaldun yang menjelaskan bahwa tidak semua sahabat memberikan fatwa dan agama tidak bisa diambil dari seluruh sahabat. Agama hanya bisa diambil dari sahabat yang memahami Al-Qur'an, mengerti *naskh* dan *mansûkh*, *mutashâbihât* dan *muhkamât*, dan petunjuk-petunjuk lain di mana para sahabat telah bertemu dengan Nabi dan mendengarkan dari Nabi. Oleh karena itu, mereka disebut *al-qurra'*, yaitu orang yang membaca Al-Qur'an karena orang Arab adalah kaum yang ummi. Karenanya, nama *al-qurra'* dikhususkan bagi sahabat yang paham Al-Qur'an dan ini jarang pada saat itu.[87]

---

[85] Mahmûd Abû Rayyah, *Adwâ' 'alâ al-Sunnah al-Muhammadiyah* (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.t.), 54.

[86] *Ibid.*, 57-59.

[87] *Ibid.*, 68-69.

Selain perbedaan di atas, Abû Rayyah menjelaskan tentang perbedaan sahabat dalam kebenaran periwayatan, sebagian sahabat lebih dapat dipercaya daripada sahabat lain. 'Umar memercayai kesaksian 'Abd al-Rahmân b. 'Auf tanpa syarat, tetapi untuk Abû Mûsâ al-Ash'ariy, 'Umar meminta saksi.[88]

Kritik antarsahabat juga mendapatkan perhatian dari Mahmûd Abû Rayyah. Untuk membuktikan ini, Abû Rayyah menceritakan bahwa 'Âisyah menolak hadits 'Umar dan Ibnu 'Umar di mana keduanya meriwayatkan dari Nabi bahwa "sesungguhnya mayat itu akan diazab karena tangisan keluarga terhadapnya". Matan hadits dalam *Sahîh Muslim* adalah sebagai berikut.

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَمُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ نُمَيْرٍ، جَمِيعًا عَنِ ابْنِ بِشْرٍ، قَالَ أَبُو بَكْرٍ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بِشْرٍ الْعَبْدِيُّ، عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ، قَالَ: حَدَّثَنَا نَافِعٌ، عَنْ عَبْدِ اللهِ، أَنَّ حَفْصَةَ بَكَتْ عَلَى عُمَرَ، فَقَالَ: مَهْلًا يَا بُنَيَّةُ أَلَمْ تَعْلَمِي أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ[89]

Telah menceritakan kepada kami Abu Bakr dan Muhammad b. 'Abd Allah dari Ibn 'Bishr, Abû Bakr berkata: telah menceritakan kepada kami Muhammad b. Bishr dari 'Ubaid Allah, ia berkata: Telah menceritakan kepada kami Nafi' dari 'Abd Allah, sesungguhnya Hafsah menangis di hadapan 'Umar, kemudian 'Umar berkata: wahai anak perempuanku, apakah engkau tidak mengetahui bahwa Nabi Muhammad telah bersabda: sesungguhnya mayat itu akan disiksa karena tangisan keluarganya.

'Â'isyah bersumpah, demi Allah, bahwa Nabi tidak pernah menyatakan hal tersebut, kemudian 'Â'isyah menyatakan: cukup bagimu Al-Qur'an وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى.[90]

---

[88] *Ibid.*, 70.

[89] Lihat al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî, Kitâb al-Janâ'iz*, hadits nomor 1.286, 1.304. Muslim, *Sahîh Muslim, Kitâb al-Kusuf*, hadits nomor 16. Al-Shâfi'î, *Musnad al-Imâm al-Shâfi'iy, Kitâb al-Salâh*, hadits nomor 558.

[90] *Ibid.*, 74.

Selain riwayat di atas, ternyata banyak riwayat-riwayat lain yang disebutkan Abû Rayyah yang menjelaskan penolakan 'Â'isyah terhadap riwayat Abû Hurairah. Penyebutan riwayat yang bertujuan menggoyahkan kedudukan Abû Hurairah sebagai periwayat hadits terbanyak, dengan susah payah dibantah oleh para pembelanya dengan cara memberikan pengertian lain, sehingga tidak menggoyahkan Abû Hurairah sebagai periwayat yang adil. Di dalam kitab *Siyar A'lâm al-Nubalâ'* misalnya, al-Dhahâbî menyebutkan sebuah riwayat sebagai berikut:

مُحَمَّدُ بنُ كُنَاسَةَ الأَسَدِيُّ: عَنْ إِسْحَاقَ بنِ سَعِيْدٍ، عَنْ أَبِيْهِ، قَالَ: دَخَلَ أَبُو هُرَيْرَةَ عَلَى عَائِشَةَ، فَقَالَتْ لَهُ: أَكْثَرْتَ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُوْلِ اللهِ.قَالَ: إِيْ -وَاللهِ- يَا أُمَّاهُ، مَا كَانَتْ تَشْغَلُنِي عَنْهُ المِرْآةُ وَلاَ المُكْحُلَةُ وَلاَ الدُّهْنُ.قَالَتْ: لَعَلَّهُ [91]

> Muhammad b. Kunâsah al-Asadî: dari Ishâq b. Sa'îd dari ayahnya, ia berkata: Abû Hurairah mendatangi 'Âisyah, 'Âisyah berkata kepadanya: engkau telah meriwayatkan sedemikian banyak dari Nabi Muhammad, wahai Abû Hurairah. Abû Hurairah berkata: ya, demi Allah, wahai ibu kaum mukmin. Cermin, guci, ataupun botol minyak tidak ada yang dapat mengalihkanku darinya. 'Âishah berkata: barang kali begitu.

Kata لَعَلَّهُ disebut oleh Abu Rayyah sebagai sebuah kecurigaan 'Âisyah yang dialamatkan kepada Abû Hurairah. Kata إِيْ -وَاللهِ- يَا أُمَّاهُ، مَا كَانَتْ تَشْغَلُنِي عَنْهُ المِرْآةُ وَلاَ المُكْحُلَةُ وَلاَ الدُّهْنُ, seperti yang diucapkan Abû Hurairah, menurut Abû Rayyah menunjukkan kekurangajaran dan ketidaksopanan yang ditujukan kepada 'Âisyah, akan tetapi al-Sibâ'î memberikan penafsiran yang lain. Menurutnya, kata-kata 'Âisyah لَعَلَّهُ menunjukkan pengakuan 'Âisyah terhadap luasnya pengetahuan Abû Hurairah. Demikianlah para pendukung '*adâlah al-shahâbah* dalam memberikan tafsir terhadap hadits di atas.

---

[91] Al-Dhahâbî, *Siyar A'lâm al-Nubalâ',* Vol. II (t.tp.: al-Muassasah al-Risâlah, 1985), 604.

Pada bagian '*adâlah al-shahâbah*, Abû Rayyah menyatakan bahwa persoalan keadilan sahabat merupakan persoalan yang penting. Lebih lanjut, Abû Rayyah menjelaskan bahwa kaidah keadilan seluruh sahabat dan penyucian kitab-kitab hadits merupakan fitnah atau celaan musuh-musuh Islam, dan ini merupakan bentuk kepicikan orang yang berpikir. Abû Rayyah menegaskan bahwa persoalan yang menimpa umat Islam disebabkan oleh dua hal, yaitu keadilan semua sahabat secara mutlak dan keyakinan yang membabi buta terhadap kitab-kitab hadits.[92]

Selanjutnya, Abû Rayyah membahas tentang definisi sahabat di mana ia menyebut beberapa definisi sahabat menurut al-Bukhârî, Ibn Hajar al-'Asqalânî, dan 'Alî al-Madînî, di mana ketiga definisi ini tampaknya serupa dengan definisi yang disampaikan Ibn Hajar dalam kitab *al-Ishâbah fî Tamyîz al-Sahâbah*. Menurut Ibn Hajar, sahabat adalah orang yang bertemu Nabi Muhammad Saw., beriman kepadanya, dan mati dalam keadaan Islam. Setelah Abû Rayyah membahas secara ringkas tentang definisi sahabat, kemudian ia membahas tentang keadilan seluruh sahabat. Abû Rayyah mengutip pendapat al-Nawawiy yang menyatakan bahwa seluruh sahabat 'adil, baik yang terlibat fitnah maupun tidak,[93] dan Abû Rayyah tidak sepakat dengan kaidah ini. Untuk memperkuat pendapatnya, Abû Rayyah mengutip pendapat al-Dhahabiy yang menyatakan bahwa dalam bab *al-jarh wa al-ta'dîl*,[94] sebagian sahabat mengkafirkan sebagian sahabat yang lain.[95]

Kemudian Abû Rayyah mengemukakan bahwa banyak juga para ahli ilmu yang tidak sepakat dengan kaidah ini, seperti al-

---

[92] *Ibid.*, 340.

[93] *Ibid.*, 341.

[94] Lihat al-Dhahâbî, *al-Ruwah al-Thiqqat al-Mutakallam fîhim bi Mâ La Yujab Radduhum* (Beirut: Dâr al-Bashâ'ir al-Islâmiyyah, 1992), 23.

[95] *Ibid.*, 341.

Muqbilî. Al-Muqbilî hanya sepakat bahwa mayoritas sahabat adil, bukan seluruhnya sehingga perlakuan sahabat sama dengan yang lainnya. Lebih lanjut al-Muqbilî menyatakan bahwa sahabat hanyalah manusia biasa yang melekat tabiat kemanusiaan pada diri mereka, bahkan banyak di antara sahabat yang murtad setelah Nabi wafat. Sebagian dari mereka terlibat peperangan dan fitnah yang menghancurkan keturunan dan pengaruhnya sangat terasa pada masa berikutnya. Kejadian seperti ini sebenarnya sudah diprediksi oleh Nabi, di mana pada saat Haji Wada'[96] Nabi bersabda:

حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عَلِيُّ بْنُ مُدْرِكٍ، عَنْ أَبِي زُرْعَةَ بْنِ عَمْرٍو، عَنْ جَرِيرٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَهُ فِي حَجَّةِ الوَدَاعِ: اسْتَنْصِتِ النَّاسَ» فَقَالَ: لاَ تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا، يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ[97]

Hajjâj telah menceritakan kepada kami, Syu'bah telah menceritakan kepada kami, 'Alî b. Mudrik telah meberitakan kepada saya, dari Abû Zur'ah dari Jarîr sesungguhnya Nabi telah bersabda pada saat Haji Wadâ': janganlah kamu sekalian setelah aku (wafat) kembali menjadi orang-orang kafir, di antara kamu sekalian saling memotong leher kalian.

Abû Rayyah juga mengutip hadits riwayat al-Bukhârî:

وَقَالَ أَحْمَدُ بْنُ شَبِيبِ بْنِ سَعِيدٍ الحَبَطِيُّ، حَدَّثَنَا أَبِي، عَنْ يُونُسَ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ المُسَيِّبِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّهُ كَانَ يُحَدِّثُ: أَنَّ

[96] *Ibid.*, 351.

[97] Al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhâriy, Kitâb al-'Ilm, Bâb al-Insat li al-'Ulama'*, hadits nomor 121. Lihat juga pada *Kitâb al-Hajj, Bâb al-Khuthbah Ayyam Minâ*, hadits nomor 1.739, 1.741, *Kitâb al-Maghâziy, Bâb Hajjah al-Wadâ'*, hadits nomor 4.403, 4.405, 4.406, *Kitâb al-Adahiy, Bâb Man Qâla al-Adhâ Yaum al-Nahâr*, hadits nomor 5.550. Muslim, *Sahîh Muslim, Kitâb al-Îmân, Bâb Lâ Tarji'u Ba'di Kuffâran*, hadits nomor 118, 120. Abû Dâwûd, *Sunan Abî Dâwûd, Kitâb al-Sunnah, Bâb al-Dalîl 'Alâ Ziyâdat al-Îmân*, hadits nomor 4.686. Al-Tirmidzî, *Sunan al-Tirmidî, Abwâb al-Fitan*, *Bâb Mâ Lâ Tarji'u Ba'di Kuffâran,* hadits nomor 2.193. Al-Nasâ'î, *Sunan al-Nasâ'î, Kitâb Tahrîm al-Damm, Bâb Tahrîm al-Qatl*, hadits nomor 4.125. Ibn Mâjah, *Sunan Ibnu Mâjah, Kitâb al-Fitan, Bâb Lâ Tarji'u Ba'di Kuffâran,* hadits nomor 3.942.

رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " يَرِدُ عَلَيَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَهْطٌ مِنْ أَصْحَابِي، فَيُحَلَّئُونَ عَنِ الحَوْضِ، فَأَقُولُ: يَا رَبِّ أَصْحَابِي، فَيَقُولُ: إِنَّكَ لاَ عِلْمَ لَكَ بِمَا أَحْدَثُوا بَعْدَكَ، إِنَّهُمُ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمُ القَهْقَرَى[98]

Ahmad b. Syabîb berkata, ayahku telah menceritakan kepadaku dari Yûnus dari Ibnu Syihâb dari Sa'îd b al-Musayyab dari Abû Hurairah di mana ia menceritakan bahwa Nabi bersabda: pada hari kiamat nanti akan ada sekelompok orang dari sahabatku datang kepadaku, mereka dicambuk di kolam, kemudian saya berkata: wahai Tuhan sahabatku, kemudian Allah mengatakan: sesungguhnya kamu tidak mengetahui dengan apa yang telah terjadi setelahmu, mereka semua pada akhirnya murtad.

Abû Rayyah menjelaskan tentang sahabat Nabi yang telah munafik dengan mengutip pendapat al-Baghâwî dan yang lainnya dari Ibnu 'Abbâs, di mana ia berkata: Nabi tidak mengetahui orang-orang yang telah nifaq sampai turunnya surat Barâ'ah, tetapi sebelumnya Nabi hanya mengetahui sifat-sifatnya, ucapannya, perilakunya berdasarkan surat yang turun sebelum surat Barâ'ah, yaitu pada surat al-Munâfiqûn, al-Ahzâb, al-Nisâ', al-Anfâl, dan al-Hashr. Surat Barâ'ah menjelaskan dan menyingkap segala macam kemunafikan sahabat baik secara dhahir maupun batin.[99] Kemudian, Abû Rayyah mengutip pendapat M. Abduh dan M. Rashid Rida dalam *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Karîm* yang menjelaskan tentang persoalan-persoalan sahabat yang muncul pada Perang Tabuk, perbuatan sahabat, kemunafikan sahabat, dan lain sebagainya. Di samping itu, Abû Rayyah juga mengutip hadits Nabi yang menjelaskan sifat kemunafikan sahabat dalam *Sahîh al-Bukhârî* dan *Sahîh Muslim* di mana Asid b. al-Khudhair berkata kepada Sa'd b. Ubâdah: Kamu seorang munafik, yang berbantah tentang orang-

[98] Al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî, Kitâb al-Riqâq, Bâb fî al-Haudiy,* hadits nomor 6.585, 6.586, 6.587.

[99] *Ibid.*, 356.

orang munafiq فَإِنَّكَ مُنَافِقٌ تُجَادِلُ عَنِ المُنَافِقِينَ.[100]. Lalu kedua kelompok saling bermusuhan dan Nabi mendamaikan keduanya, mereka semua adalah *Ahl al-Badr*. Selanjutnya, menurut Abû Rayyah, berita semacam ini banyak ditemukan dalam kitab-kitab hadits.[101]

Abû Rayyah juga menceritakan tentang perilaku sahabat Nabi yang lebih mengutamakan transaksi perdagangan dan hiburan dari pada melaksanakan ibadah shalat. Tradisi ini dilakukan para sahabat ketika Allah telah memerintah mereka untuk menyegerakan shalat dan meninggalkan aktivitas perdagangan karena mensegerakan shalat itu lebih baik bagi mereka jika mereka mengetahui, tetapi mereka telah bertolakbelakang dengan perintah Allah Swt., mereka pergi ke perdagangan dan hiburan mereka, padahal mereka ada di sekitar Nabi. Perilaku sahabat ini bertolak belakang dengan semangat Al-Qur'an dalam surat al-Jumû'ah (69) ayat 9-11:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (9) فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (10) وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ (11)

Hai orang-orang yang beriman, apabila diseru untuk menunaikan sembahyang pada hari Jumat, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkan jual beli. Yang demikian itu lebih baik jika kamu mengetahui(9). Dan, apabila telah sembahyang, maka bertebaranlah kamu di muka bumi dan carilah karunia Allah banyak-banyak supaya kamu beruntung (10). Dan, apabila mereka melihat perniagaan atau permainan, mereka bubar untuk menuju kepadnya dan mereka tinggalkan kamu sedang berdiri (khotbah). Katakanlah:

---

[100]Lihat Al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî, Kitâb Tafsîr Al-Qur'ân, Bâb al-Wala Idhâ Sami'tumuh*, hadits nomor 4.750. Muslim, *Sahîh Muslim, Kitâb al-Tawbah, Bâb fî Hadîts al-Ifk*, hadits nomor 56.

[101]Mahmûd Abû Rayyah, *Adwa' 'alâ al-Sunnah al-Muhammadiyah*, 358 – 359.

apa yang ada di sisi Allah adalah lebih baik daripada permainan dan perniagaan dan Allah sebaik-baik pemberi rezeki (11).

Abû Rayyah juga menjelaskan tentang perilaku nifaq para sahabat pada masa Nabi dan setelahnya[102] dengan menyebut riwayat Khudhayfah b. al-Yaman dalan *Sahîh al-Bukhârî* dengan mengatakan sebagai berikut.

حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ وَاصِلٍ الأَحْدَبِ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ حُذَيْفَةَ بْنِ اليَمَانِ، قَالَ: إِنَّ المُنَافِقِينَ اليَوْمَ شَرٌّ مِنْهُمْ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كَانُوا يَوْمَئِذٍ يُسِرُّونَ وَاليَوْمَ يَجْهَرُونَ[103]

Âdam b. Abî Iyâs telah menceritakan kepada kita, Shu'bah telah menceritakan kepada kita, dari Wâshil, dari Abî Wâ'il, dari Khudhaifah b. al-Yamân, berkata: sesungguhnya orang-orang munafik pada masa sekarang lebih jelek daripada masa Nabi. Mereka masa Nabi merahasiakan, dan sekarang mereka menampakkan.

Selanjutnya, Abû Rayyah mengutip beberapa pendapat Taha Husein yang menjelaskan beberapa persoalan yang muncul pada masa sahabat, di mana antarsahabat terbukti saling bermusuhan, terutama setelah kematian 'Utsmân. Sahabat adalah manusia biasa yang boleh berbuat salah dan benar, boleh jujur dan berdusta.[104] Uraian ini diakhiri dengan mengutip pendapat Ahmad Amîn dalam kitab *Dhuhâ al-Islâm* di mana ia berkata: sesungguhnya kita telah mengetahui bahwa sahabat sendiri saling mengkritik, bahkan saling melaknat, walaupun sahabat mempunyai posisi yang istimewa, tidak boleh dikritik dan dilaknat, karena mereka lebih mengetahui posisi mereka daripada orang-orang awam pada masa kita.[105]

---

[102]Mahmûd Abû Rayyah, *Adwa' 'alâ al-Sunnah al-Muhammadiyah,* 359.

[103]Lihat al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî, Kitâb al-Fitan, Bâb Idha Qâla 'Ind Qaum Shai'an thumma Kharaja fa Qâla bi Khilâfih*, hadits nomor 7.113.

[104]Mahmûd Abû Rayyah, *Adwa' 'alâ al-Sunnah al-Muhammadiyah,* 360-362.

[105]*Ibid.*, 362-363.

Pemikiran Abû Rayyah yang sangat penting dalam upaya pembongkaran kaidah *kull al-shahâbah hum 'udûl* adalah pandangannya terhadap Abû Hurairah. Sebab, Abû Hurairah merupakan periwayat terbanyak dalam himpunan hadits kanonik, padahal masa Abû Hurairah bertemu Nabi tidak lebih dari tiga tahun.

Serangan Abû Rayyah terhadap Abû Hurairah yang pertama adalah tentang waktu masuk Islamnya Abû Hurairah dan sebab-sebab kenapa ia masuk Islam. Penentuan waktu masuk Islamnya Abû Hurairah ini sangat penting, karena berkaitan erat dengan lamanya Abû Hurairah bersama Nabi. Menurut Abû Rayyah, Abû Hurairah masuk Islam ketika ia berumur tiga puluh tahun, pada saat Nabi melakukan Perang Khaibar pada 7 H. Menurut Ibn Sa'd, orang-orang Daus, termasuk Abû Hurairah, menghadap Nabi di Khaibar, kemudian Nabi meminta kepada para sahabatnya untuk memberikan sebagian *ghanîmah* kepada Abû Hurairah. Setelah itu, Abû Hurairah hidup di Madinah. Pendapat Abû Rayyah ini juga sejalan dengan pemikiran Muhammad Abu Zahw[106] dan Ahmad Muhammad Ashakir[107] walaupun keduanya ini berbeda pandangan dengan Abû Rayyah.

Namun demikian, ada dua sumber yang berbeda dengan sumber yang dikemukakan di atas. *Pertama*, adalah sumber yang diriwayatkan oleh Hishâm b. Muhammad b. al-Sibâ'î al-Kalbî, yang menyatakan bahwa Abû Hurairah masuk Islam sebelum Hijrah. Abû Hurairah masuk Islam atas dorongan Tufail b. 'Amr. Terhadap sumber ini, Abû Rayyah menyatakan bahwa para ahli biografi klasik tidak dapat memercayainya.[108] *Kedua*, adalah riwayat yang dikemukakan oleh al-Sibâ'î, bahwa telah terjadi perdebatan antara

---

[106]Muhammad Abû Zahw, *al-Hadîts wa al-Muhaddithûn* (Kairo: t.p., 1958), 132.

[107]Ahmad Muhammad Ashakir, *al-Baith al-Hathith: Sharh Ikhtisar 'Ulum al-Hadits*, 139.

[108]Abu Rayyah, *Shaykh al-Mudirah: Abu Hurairah al-Dausiy* (Kairo: t.p., t.t.), 255.

Abân b. Sa'îd dan Abû Hurairah di Khaibar, ketika Abân mengusulkan kepada Nabi agar dirinya mendapatkan rampasan perang. Namun, maksud Abân ditentang oleh Abû Hurairah dengan alasan Abân telah membunuh Ibn Qawqal dalam perang Uhud tahun 3 H, ketika ia masih menjadi kafir. Fakta yang dikemukakan al-Sibâ'î ini menunjukkan bahwa Abû Hurairah telah masuk Islam jauh sebelum tahun 7 H.[109] Terhadap sumber pertama, Abû Rayyah berusaha meyakinkan bahwa pendapatnya benar, karena Hishâm b. Muhammad b. al-Sibâ'iy al-Kalbî merupakan sumber yang tidak dapat dipercaya.[110] Terhadap sumber yang kedua, penulis belum menemukan bantahan Abû Rayyah, dan tampaknya kebersamaan tiga tahun Abû Hurairah dengan Nabi adalah pendapat yang kuat.

Abû Rayyah melanjutkan serangan kepada Abû Hurairah terkait kebersamaanya dengan Nabi, sebab ada hitungan waktu sekitar lima puluh bulan saat Abû Hurairah bersama Nabi, sampai meninggalnya Nabi. Akan tetapi, dalam catatan sejarah yang ditulis oleh Ibn Sa'd misalnya, Abû Hurairah menyatakan hanya tiga tahun bersama Nabi, sebagaimana ucapannya berikut ini.

فقال أبو هريرة: قدمت والله ورسول الله ص بخيبر سنة سبع وأنا يومئذ قد زدت على الثلاثين سنة سنوات. فأقمت معه حتى توفي ص أدور معه في بيوت نسائه وأخدمه. وأنا والله يومئذ مقل وأصلي خلفه وأغزو وأحج معه. فكنت والله أعلم الناس بحديثه[111]

> Abû Hurairah berkata: Demi Allah, saya menghadap Nabi di Khaibar pada 7 H, sampai sekarang sudah lebih dari tiga puluh tahun. Saya bersama Nabi hingga beliau meninggal, saya bersama Nabi mengunjungi istri-istrinya, saya melayaninya. Demi Allah, sekarang saya tidak mempunyai harta, saya shalat di belakangnya, saya pergi haji dan perang bersamanya. Demi Allah, saya yang paling tahu hadits Nabi.

---

[109]Al-Siba'î, *al-Sunnah wa Makânatuhâ fî Tashrî' al-Islâmî,* 311.

[110]Juynboll, *Kontroversi Hadits di Mesir*, 93.

[111]Ibn Sa'd, *al-Thabaqah*, Vol. I (Tâ'if: Maktabah al-Sidîq, 1993), 359.

Pembela Abû Hurairah yang lain, yaitu al-Mua'allimî, berusaha mengompromikan dua hal di atas. Dia memberikan penafsiran bahwa kebersamaan Abû Hurairah dengan Nabi secara keseluruhan memang lima puluh bulan, tetapi kebersamaan yang efektif dan secara terus-menerus hanya tiga tahun, hal ini karena Abû Hurairah melewatkan beberapa waktu tidak bersama Nabi. Tetapi, analisis al-Mu'allimî ini masih problematis. Ibn Sa'd mencatat bahwa pada tahun 8 H, Nabi mengutus Abû Hurairah bersama al-A'lâ b. Hadramî ke Bahrain untuk menjalankan misi. Menurut Abû Rayyah, Abû Hurairah tidak kembali dari Bahrain sampai pada masa kekhalifahan 'Umar dan 'Umar memanggilnya pulang. Dengan ini, maka dapat disimpulkan bahwa keberadaan Abû Hurairah bersama Nabi hanya satu tahun sembilan bulan.

Walaupun ada riwayat yang menyatakan bahwa Abû Hurairah hanya beberapa waktu tinggal di Bahrain, dan setelah itu langsung pulang ke Madinah, riwayat-riwayat tersebut sulit dipertanggung-jawabkan keabsahannya. Misalnya riwayat yang disampaikan oleh al-Wâqidî dalam kitab *al-Maghâzî*. al-Wâqidî merupakan ahli sejarah, tetapi riwayat-riwayatnya banyak dianggap tidak kredibel dikalangan ahli hadits. Juynboll menyatakan bahwa berdasarkan riwayat yang disampaikan oleh al-Mu'allimî, pada tahun 9 H, Abû Hurairah diduga keras telah melakukan ibadah haji bersama Abû Bakar. Tentu riwayat ini menurut Abû Rayyah juga tidak dapat diterima, dan para ahli hadits, tanpa menggunakan riwayat yang disampaikan oleh al-Wâqidî, tampaknya setuju dengan riwayat al-Mu'allimî, untuk menyelamatkan posisi Abû Hurairah.[112]

Abû Rayyah menduga bahwa Abû Hurairah masuk Islam bukan karena hidayah dan cinta kepada Nabi, melainkan karena sebab lain, sebagaimana pengakuan Abû Hurairah sendiri dalam

---

[112]Juynboll, *Kontroversi Hadits di Mesir*, 100.

suatu riwayat, bahwa ia masuk Islam karena ingin mengisi perutnya. Dalam *Shahîh al-Bukhârî* diriwayatkan sebagai berikut.

إِنِّي كُنْتُ امْرَأً مِسْكِينًا، أَلْزَمُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى مِلْءِ بَطْنِي[113]

Aku ini orang miskin, aku bergabung dengan Nabi Muhammad Saw. untuk mengisi perut.

Matn hadits yang diriwayatkan al-Bukhârî tersebut berbeda dengan versi Muslim dan Ahmad. Muslim menggunakan kalimat أَخْدُمُ dan Ahmad menggunakan kalimat أَصْحَبُ, , sebagai pengganti kalimat أَلْزَمُ.. Al-Bukhârî juga mempunyai riwayat dengan versi yang berbeda untuk kalimat عَلَى مِلْءِ بَطْنِي, , dengan kalimat عَلَى شبع بَطْنِي dan لشبع بَطْنِي . Walaupun berbeda-beda redaksi, namun inti hadits di atas adalah bahwa Abû Hurairah dekat dengan Nabi karena lapar.

Selain motivasi di atas, Abû Rayyah juga menyatakan bahwa Abû Hurairah merupakan orang yang rakus. Abû Rayyah mengutip pendapat al-Tha'alibî yang menyatakan bahwa Abû Hurairah mendapatkan julukan *Shaykh al-Madîrah*, Abû Hurairah sangat rakus kalau makan, terutama kalau hidangannya *al-Madîrah*.[114] *Al-Madîrah* adalah hidangan berupa susu dan daging. Kesukaan Abû Hurairah ini sama dengan kesukaan Mu'âwiyah b. Abî Sufyân.[115] Abû Hurairah juga suka berkelakar bahwa *al-Madîrah* Mu'awiyah lebih berminyak dan lezat, sedangkan shalat di belakang Ali lebih baik.[116]

Namun demikian, terhadap dua tuduhan Abû Rayyah, bahwa Abû Hurairah mendekat kepada Nabi karena lapar dan sikap

---

[113]Al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî, Kitab al-Muzara'ah, Bâb Ma Ja'a fi al-Ghars*, hadits nomor 2.350. Muslim, *Sahîh Muslim, Kitâb Fadâ'il al-Sahâbah, Bab Fadâ'il Abû Hurairah*, hadits nomor 159. Ahmad, *Musnad Ahmad, Musnad al-Mukaththirin min al-Sahabah, Musnad Abi Hurairah*, hadits nomor 7.275.

[114]Abû Manshûr al-Tha'âlabî, *Thimâr al-Qulûb fî al-Mudâf wa al-Mansûb* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.t.), 111.

[115]Juynboll, *Kontroversi Hadits di Mesir*, 97.

[116]al-Tha'âlabî, *Thimâr al-Qulûb*, 112.

rakusnya, mendapat sanggahan dari al-Sibâ'î. Terhadap tuduhan pertama, al-Sibâ'î menyatakan bahwa riwayat dalam al-Bukhârî dan Muslim menggunakan kalimat *akhdamu* yang berarti aku melayani dan *alzamu* yang berarti aku tinggal bersama.[117] Tetapi, menurut Abû Rayyah, al-Sibâ'î dianggap kurang cermat, ternyata al-Dhahâbî menyatakan bahwa riwayat yang menggunakan kalimat *ashhabu* juga terjaga dan dapat dipertanggungjawabkan.[118] Bahkan, menurut penulis, riwayat Ahmad pun juga menggunakan kalimat *ashhabu*.[119] Ini berarti Abu Hurairah bersahabat dengan Nabi memang karena lapar. Terhadap tuduhan kedua, bahwa Abû Hurairah rakus, al-Sibâ'î menyatakan bahwa Allah tidak pernah melarang manusia menikmati makanan dan juga tidak pernah melarang perbuatan yang menggelikan. Abû Hurairah jelas-jelas memang suka humor. Perilaku Abû Hurairah tersebut, tegas al-Sibâ'î, tidak akan mengganggu kredibilitasnya sebagai seorang periwayat. Al-Sibâ'î juga menganggap *Thimâr al-Qulûb fî al-Mudâf wa al-Mansûb*, karya al-Tha'alabî, bukanlah karya ilmiah yang dapat dipertanggungjawabkan.[120]

Serangan Abû Rayyah terhadap Abû Hurairah berikutnya terkait hubungan Abû Hurairah dengan 'Umar b. al-Khaththâb. Abû Rayyah meriwayatkan pernyataan Abû Ja'far al-Iskafî, di mana 'Umar mencambuk Abû Hurairah sambil berkata kepadanya, "Engkau telah meriwayatkan sedemikian banyak hadits Nabi, berhentilah berkata dusta tentang Nabi."[121] Tentu pernyataan

---

[117]Lihat al-Sibâ'î, *al-Sunnah wa Makânatuhâ fî Tashrî' al-Islâmî,* 314-317.

[118]Al-Dhahâbî, *Siyar A'lâm al-Nubalâ',* Vol. II, 430.

[119]Berikut riwayat dalam *Musnad Ahmad*.

حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَعْرَجِ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ، يَقُولُ: إِنَّكُمْ تَزْعُمُونَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ يُكْثِرُ الْحَدِيثَ عَلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَاللهُ الْمَوْعِدُ، إِنِّي كُنْتُ امْرَأً مِسْكِينًا، أَصْحَبُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى مِلْءِ بَطْنِي

[120]Lihat al-Sibâ'î, *al-Sunnah wa Makânatuhâ fî Tashrî' al-Islâmî,* 320.

[121]Abu Rayyah, *Adwa'*, 201.

seperti ini mendapatkan reaksi keras dari al-Sibâ'î, bahkan dengan dukungan al-Mu'allimî, keduanya menyatakan tidak dapat menerima periwayatan al-Iskafî, karena diduga ia meriwayatkan dari Ibn Abî al-Hadîd yang Syi'ah. Abû Rayyah juga mengutip pendapat Ibnu Asâkir yang diriwayatkan dari al-Sâ'ib b. Yazîd, di mana 'Umar berkata: Hendaknya kamu meninggalkan hadits Nabi, atau aku akan mengembalikanmu ke Daus.[122] Oleh karena itu, menurut Abû Rayyah, setelah 'Umar wafat, hadits Abû Hurairah menjadi banyak, karena tidak ada yang ditakuti oleh Abû Hurairah. Tentang hal ini, Abû Hurairah berkomentar: Saya akan menyampaikan banyak hadits kepada kalian, yang jika saya sampaikan pada masa 'Umar, maka ia akan mencambuk saya. 'Umar juga selalu menyatakan: Sibuklah kamu sekalian dengan Al-Qur'an, karena Al-Qur'an adalah kalam Allah.[123] Terhadap riwayat-riwayat yang dikemukakan Abû Hurairah di atas, tampaknya penentang Abû Rayyah memaklumi. Al-Samâhî, misalnya, menyatakan bahwa apa yang disampaikan 'Umar merupakan kekhawatiran umum yang terjadi pada saat itu, perhatian terhadap Al-Qur'an lebih diutamakan daripada ke hadits.[124]

Terkait dengan hal ini, Juynboll mengajukan argumen yang menarik. Ia menyatakan, kalau saja kita menganggap ucapan yang disampaikan Abû Hurairah itu benar adanya, maka dapat dikatakan bahwa ancaman ini tentu saja diucapkan setelah Nabi wafat. Tentu saja, selama Nabi masih hidup, Abû Hurairah mungkin tidak meriwayatkan hadits sedemikian banyak sehingga membuat 'Umar murka. Untuk itu, dapat ditambahkan kenyataan bahwa nyaris tidak mungkin kalau 'Umar mengancam akan mengambil tindakan-tindakan drastis seperti itu, di saat Nabi masih hidup.[125]

---

[122]*Ibid*.

[123]*Ibid*.

[124]Muhammad Al-Samâhî, *Abû Hurayrah fî al-Mîzân* (Kairo: tp., 1958), 39.

[125]Juynboll, *Kontroversi Hadits*, 109.

Terhadap fenomena di atas, al-Sibâ'î menyalahkan Abû Rayyah karena Abû Rayyah tidak menyebutkan riwayat lain, yang juga dikemukakan Ibn Katsîr, di mana dalam riwayat tersebut 'Umar mengizinkan Abû Hurairah untuk meriwayatkan hadits lagi. Berikut teks Arabnya.

حدثنا خالد الطحان ثنا يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ. قَالَ: بَلَغَ عُمَرَ حَدِيثِي فَأَرْسَلَ إِلَيَّ فَقَالَ: كُنْتَ مَعَنَا يَوْمَ كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بَيْتِ فُلَانٍ؟ قَالَ قلت: نعم! وقد علمت لم تسألنى عَنْ ذَلِكَ؟ قَالَ: وَلِمَ سَأَلْتُكَ؟ قُلْتُ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال يَوْمَئِذٍ : مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فليتبوَّأ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ قال: أما إذا فاذهب فحدث[126]

Telah menceritakan kepada kita Khâlid al-Tahân, telah menceritakan kepada kita Yahyâ, dari ayahnya, dari Abû Hurairah, ia berkata: sebuah hadits dariku sampai kepada 'Umar, 'Umar memanggilku, lalu ia berkata: apakah kamu bersama kami, ketika kami berada di rumah si fulan bersama Nabi? Aku menjawab: ya dan aku sudah tahu kenapa engkau menanyakan hal ini. 'Umar berkata: kenapa aku tanya engkau? Aku berkata: Nabi pada hari itu berkata: barang siapa berdusta tentang aku, berarti dia mempersiapkan bagi dirinya sendiri sebuah tempat duduk di neraka. 'Umar berkata: baiklah, pergilah dan riwayatkan hadits.

Menurut Juynboll, yang mengutip pendapat al-Dhahâbî, riwayat tersebut tidak dapat dipertanggungjawabkan, karena ada nama Yahyâ b. 'Abd Allah yang tidak kredibel, sehingga pendapat al-Sibâ'î tersebut dimentahkan.[127]

Rasyid Ridha memberikan catatan khusus terhadap Abû Hurairah terkait dengan pandangan 'Umar tersebut, pandangannya juga merupakan salah dasar argumentasi yang dikemukakan oleh Abû Rayyah untuk menyerang Abû Hurairah. Ia menyatakan:

---

[126]Ibn Katsîr, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, Vol. VIII (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), 107.
[127]Juynboll, *Kontroversi Hadits*, 110.

أقول: فلو طال عمْر عمر حتى مات أبو هريرة في عصره لما وصلت إلينا تلك الأحاديث الكثيرة عنه[128]

Saya berkata: Jika 'Umar memiliki usia yang cukup panjang sehingga bisa menyaksikan kematian Abû Hurairah pada masanya, maka tentu tidak akan sampai kepada kita riwayat hadits yang begitu banyak dari Abû Hurairah.

Apa yang disampaikan Rasyid Ridha di atas, dipahami secara berlainan oleh Abû Rayyah. Rida tampaknya mengakui riwayat-riwayat yang menjelaskan bagaimana sikap 'Umar terhadap Abû Hurairah, padahal disisi yang lain Rida juga sangat menghormati Abû Hurairah sebagai seorang periwayat hadits dan sahabat Nabi. Juynboll menyatakan bahwa Rida mengakui semangat dan hasrat yang berlebihan Abû Hurairah, sehingga 'Umar merasa perlu mengendalikannya, tentu ini bukan bermaksud mengatakan bahwa Abû Hurairah tidak dapat dipercaya, apalagi pembohong, sebagai-mana yang dimaksudkan oleh Abû Rayyah ketika mengutip penyataan Ridha di atas.[129]

Abû Rayyah mengkritik dengan keras atas pengakuan Abû Hurairah bahwa Abû Hurairah mendapatkan perlakuan khusus dari Nabi. Pengakuan Abû Hurairah tersebut ada dalam *Shahîh al-Bukhârî*. Berikut ini sanad dan matan haditsnya.

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَخِي، عَنِ ابْنِ أَبِي ذِئْبٍ، عَنْ سَعِيدٍ المَقْبُرِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: " حَفِظْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وِعَاءَيْنِ: فَأَمَّا أَحَدُهُمَا فَبَثَثْتُهُ، وَأَمَّا الآخَرُ فَلَوْ بَثَثْتُهُ قُطِعَ هَذَا البُلْعُومُ"[130]

Telah menceritakan kepada kami Isma'il, ia berkata: telah menceritakan kepadaku saudaraku dari Ibn Abi Dhinbin dari Sa'id dari Abu Hurairah:

[128]Abû Rayyah, *Adwâ'*, 201. Lihat juga *Majalah al-Manâr*, Vol. 10, 849.

[129]Juynboll, *Kontroversi Hadits*, 111.

[130]Al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî, Kitâb al-'Ilm, Bâb Hifd al-'Ilm*, hadits nomor 120.

> saya telah hafal dari Nabi dua wadah, isi yang satu macam sudah aku paparkan, sedangkan yang lain, jika aku paparkan, maka orang akan memotong tenggorokanku.

Hadits di atas dikenal dengan hadits وِعَاءَيْنِ (dua bejana). Maksudnya adalah dua macam hadits atau ilmu. Yang pertama terkait dengan hukum-hukum agama dan yang kedua ungkapan-ungkapan tentang berita-berita fitnah, hadits-hadits yang menjelaskan nama-nama ulama yang busuk, perilaku dan masanya, tetapi ada yang mengatakan selain hal di atas.

Abû Rayyah menyatakan tidak mungkin Nabi memberikan perlakuan khusus kepada Abû Hurairah. Kalaupun Nabi memberikan perlakuan khusus, mestinya tidak ke Abû Hurairah. Ada banyak sahabat yang lebih pantas mendapatkan perlakuan tersebut. Misalnya ‘Alî b. Abî Thâlib. ‘Alî merupakan anak didik Nabi, anak sang paman, orang yang pertama kali masuk Islam, dan sekaligus menantu Nabi. Atau paling tidak kepada Abû Bakr, ‘Umar, Abû Ubaydah, al-Zubaiyr, ‘Âisyah, atau Khadîjah.[131] Bahkan, untuk menurunkan nilai Abû Hurairah, Abû Rayyah menempatkan *thabaqah* Abû Hurairah pada *thabaqah* yang kedua belas dari dua belas *thabaqah*, yaitu: para remaja, pemuda, dan anak-anak yang melihat Nabi pada hari ditaklukkannya Makah atau Haji Perpisahan.[132] Sebagai catatan, hadits وِعَاءَيْنِ ini hanya diriwayatkan oleh al-Bukhârî, penyusun kitab-kitab kanonik lainnya tampaknya tidak meriwayatkan hadits ini.

Terhadap penjelasan Abû Rayyah bahwa Abû Hurairah ditempatkan pada *thabaqah* kedua belas di atas, tentu mendapatkan kritik dari para pembelanya, mengingat menurut beberapa sumber yang dikemukakan pembela Abû Hurairah, Abû Hurairah termasuk

---

[131]Abû Rayyah, *Adwâ'*, 211.
[132]*Ibid*.

sahabat Nabi yang awal. Sehingga, tidak tepat apabila Abû Hurairah dimasukkan ke dalam tabaqah kedua belas. Al-Samâhî memberikan penafsiran bahwa *al-wi'a'* yang tidak disampaikan oleh Abû Hurairah ini berkaitan dengan fitnah-fitnah di masa mendatang, jadi tidak ada kaitannya dengan masalah keagamaan, sehingga Nabi tidak menyuruh meriwayatkan hadits-hadits tersebut kepada generasi selanjutnya.[133]

Salah satu kritik yang disampaikan Abû Rayyah yang sangat penting diperhatikan adalah persoalan hadits Isra'iliyyat, di mana Abû Hurairah banyak meriwayatkan hadits dari Ka'b b. al-Akhbâr. Isra'iliyat merupakan hadits-hadits dan riwayat-riwayat yang mengandung unsur-unsur dari literatur legendaris dan keagamaan kaum Yahudi. Hadits dan riwayat-riwayat tersebut dimasukkan ke dalam Islam oleh beberapa periwayat dan Ka'b b. al-Akhbar merupakan salah satu periwayat penting.

Abû Rayyah berusaha keras mengumpulkan data-data yang ia gunakan untuk membuktikan bahwa apa yang diriwayatkan Abû Hurairah dari Ka'b b. al-Akhbar adalah berita yang tidak kredibel.

Kritik Abû Rayyah terhadap Ka'b b. al-Akhbar bermula dari riwayat al-Dhahâbî dalam *Tadhkirat al-Hufâz* sebagai berikut.

أبو داود الطيالسي ثنا عمران القطان عن بكر بن عبد الله عن أبي رافع عن أبي هريرة أنه لقى كعبا فجعل يحدثه ويسأله فقال كعب: ما رأيت أحدًا لم يقرأ التوراة أعلم بما فيها من أبي هريرة[134]

Abû Dâwud al-Tayâlisî telah menceritakan kepada kita 'Imrân al-Qaththân, dari Bakr, dari Abû Râfi', dari Abû Hurairah, sesungguhnya

---

[133]Muhammad al-Samâhî, *Abû Hurayrah fî al-Mîzân*, 136. Lihat juga Juynboll, *Kontroversi Hadits*, 129-130.

[134]Al-Dhahâbî, *Tadhkirah al-Hufâz*, Vol. I (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 30.

> Abû Hurairah bertemu Ka'b, kemudian Abû Hurairah menceritakan dan bertanya kepadanya, maka Ka'b berkata: saya tidak mengetahui seorang pun yang membaca Taurat kecuali Abû Hurairah.

Abû Rayyah menyatakan, dari mana Abû Hurairah mengetahui isi kitab Taurat, padahal ia tidak mengenalnya. Kalaupun dia mengenal kitab Taurat, dia tidak mampu membacanya, karena kitab Taurat berbahasa Ibrani, bahkan terhadap bahasanya sendiri, bahasa Arab, Abû Hurairah tidak mampu membaca, karena Abû Hurairah seorang *ummî*, tidak mampu membaca dan menulis.[135] Demikianlah serangan Abû Rayyah kepada Ka'b, ia dianggap pura-pura masuk Islam, berupaya memasukkan unsur-unsur Yahudi ke dalam Islam agar dapat merusak Islam.

Al-Bazar meriwayatkan dari Abû Hurairah, sesungguhnya Nabi berkata: matahari dan bulan akan ke neraka pada hari kiamat, seperti dua sapi jantan yang sudah dilumpuhkan.[136] Hadits ini mempunyai banyak versi, antara lain sebagai berikut.

يُجَاءُ بِالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، كَأَنَّهُمَا ثَوْرَانِ عَقِيرَانِ فَيُقْذَفَانِ فِي النَّارِ[137]

> Pada hari kiamat akan didatangkan bersama matahari dan bulan, seolah keduanya dua sapi jantan yang disembelih kemudian keduanya dilempar ke neraka.

Abû Rayyah mengkritik keras hadits ini, karena hadits ini sebenarnya adalah ucapan Ka'b b. al-Akhbar sendiri, dan setelah itu oleh Abû Hurairah disebutkan berasal dari Nabi. Tetapi, al-Samâhî tidak sepakat dengan kritik Abû Rayyah. Ia menyatakan bahwa yang benar adalah Ka'b b. al-Akhbar meriwayatkan hadits ini dari Abû Hurairah, dari Nabi Muhammad, dan hadits ini

---

[135]Abû Rayyah, *Adwâ'*, 207

[136]*Ibid*.

[137]Abû al-Syaykh al-Asbahânî, *al-'Adamah,* Vol. IV (Riyad: Dâr al-'Asimah, 1408), 1.163.

mendapatkan dukungan dari Al-Qur'an. Al-Samâhî menyatakan bahwa matan hadits ini menggambarkan bahwa matahari dan bulan akan masuk neraka seperti sapi jantan agar para penyembah sapi jantan tahu bagaimana keadaan objek pemujaan mereka. Di dalam surat al-Anbiya' (21) ayat 98, Allah berfirman:

إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ

Sesungguhnya kamu dan apa yang kamu sembah selain Allah adalah bahan bakarnya neraka Jahanam, kamu akan masuk ke dalamnya.

Selanjutnya, Abû Rayyah menyebut hadits tentang ayam jantan yang sangat besar dan hadits empat sungai. Sanad dan matan hadits tersebut adalah:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَذِنَ لِي أَنْ أُحَدِّثَ عَنْ دِيكٍ قَدْ مَرَقَتْ رِجْلَاهُ الْأَرْضَ، وَعُنُقُهُ مَثْنِيَّةٌ تَحْتَ الْعَرْشِ وَهُوَ يَقُولُ: سُبْحَانَكَ مَا أَعْظَمَكَ " فَيَرُدُّ عَلَيْهِ جَلَّ ذِكْرُهُ: «لَا يَعْلَمُ ذَاكَ مَنْ حَلَفَ بِي كَاذِبًا[138]

Dari Abû Hurairah, ia berkata: telah bersabda Nabi Muhammad: Allah telah mengizinkanku untuk mengatakan kepadamu tentang ayam jantan yang kedua kakinya mencapai bumi dan lehernya ada di bawah 'Arsy. Ia berkata: Segala puji bagi-Mu, betapa mulianya Engkau. Allah menjawab: Barangsiapa bersumpah palsu maka ia tidak akan mengetahui ini.

Abû Rayyah juga menyebut riwayat yang sama mengenai ayam jantan, yang menurutnya adalah riwayat Ka'b b. al-Akhbar, dan secara tidak langsung menyebut bahwa Ka'b b. al-Akhbar menyampaikan kepada Abû Hurairah. Adapun hadits empat sungai surga adalah:

النِّيلُ وَالْفُرَاتُ وَسَيْحَانُ وَجَيْحَانُ مِنَ أَنْهَارٍ الْجَنَّةِ[139]

---

[138]*Ibid*, Vol. III, 1.003.

[139]Lihat juga Abû Nu'aim al-Asbahânî, *Sifah al-Jannah*, Vol. II (Damaskus: Dâr al-Ma'mûn li al-Turâth, t.t.), 154.

Sungai Nil, Efrat, Saihan, dan Jaihan merupakan sungai surga

Hadits ini, menurut Abû Rayyah, didengar oleh Ka'b b. al-Akhbar dari Abû Hurairah dan hadits ini lemah. Namun demikian, al-Samâhî menolak kesimpulan Abû Rayyah. Ia menyebutkan sembilan versi lain dari kedua hadits di atas dari sahabat-sahabat yang berbeda dan tidak satu pun dari riwayat-riwayat tersebut berasal dari Ka'b b. al-Akhbar. Al-Samâhî dengan tegas menyatakan, bagaimana mungkin mereka berbuat dusta?[140]

Hadits lain yang menurut Abû Rayyah diriwayatkan Abû Hurairah dari Ka'b b. al-Akhbar adalah di bawah ini:

خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ، طُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا[141]

Allah menciptakan Adam dalam rupa-Nya.

Hadits ini menurut Abû Rayyah diambil dari kitab Taurat, dan gagasan di dalamnya dianggap menyesatkan.[142] Mungkin Abû Rayyah mempunyai pemikiran bahwa *dhamir* (kata ganti) yang ada pada kalimat صُورَتِهِ itu kembali kepada Allah tanpa adanya penafsiran. Sehingga hadits tersebut dipahami sebagai bentuk penyerupaan Allah terhadap makhluk-Nya, tentu pemahaman seperti ini menyesatkan.

Penafsiran lain yang dapat diterima oleh pembela sahabat adalah Adam menyerupai sifat-sifat yang dimiliki oleh Allah, di mana Adam itu hidup, melihat, mendengar, berbicara, dan lain sebagainya. Dan, penyerupaan ini tentu saja bukan penyerupaan yang sempurna. Demikian argumen al-Samâhî dalam rangka

---

[140]Muhammad al-Samâhî, *Abû Hurayrah fî al-Mîzân*, 95-98.

[141]Al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî, Kitâb al-Isti'dhan, Bab Bad' al-Salam,* hadits nomor 6.227.

[142]Abû Rayyah, *Adwâ'*, 208

membela kehormatan Abû Hurairah. Al-Samâhî juga menjelaskan bahwa banyak sabda Nabi yang terdapat di dalam Taurat. Ini berarti kebenaran yang ada pada sebagian kitab Taurat juga dibenarkan oleh Nabi.[143] Dengan penafsiran yang demikian, maka hadits tersebut tidak membawa dampak terhadap problem teologis sehingga dapat diterima.

Selanjutnya Abû Rayyah juga mengkritik hadits Abû Hurairah tentang penciptaan alam semesta. Berikut ini matan haditsnya.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: أَخَذَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدِي فَقَالَ: خَلَقَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ التُّرْبَةَ يَوْمَ السَّبْتِ، وَخَلَقَ فِيهَا الْجِبَالَ يَوْمَ الْأَحَدِ، وَخَلَقَ الشَّجَرَ يَوْمَ الِاثْنَيْنِ، وَخَلَقَ الْمَكْرُوهَ يَوْمَ الثُّلَاثَاءِ، وَخَلَقَ النُّورَ يَوْمَ الْأَرْبِعَاءِ، وَبَثَّ فِيهَا الدَّوَابَّ يَوْمَ الْخَمِيسِ، وَخَلَقَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَعْدَ الْعَصْرِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ، فِي آخِرِ الْخَلْقِ، فِي آخِرِ سَاعَةٍ مِنْ سَاعَاتِ الْجُمُعَةِ، فِيمَا بَيْنَ الْعَصْرِ إِلَى اللَّيْلِ[144]

Dari Abû Hurairah, ia berkata: Rasul Allah memegang tanganku lalu bersabda: Allah menciptakan bumi pada hari Sabtu. Dia menciptakan gunung-gunung pada hari Ahad. Dia menciptakan pepohonan pada hari Senin. Dia menciptakan keburukan pada hari Selasa, Dia menciptakan cahaya pada hari Rabu. Dia menebarkan binatang-binatang di bumi pada hari Kamis. Dia menciptakan Adam pada senja hari Jumat.

Menurut Abû Rayyah, Abu Hurairah telah meriwayatkan hadits ini dari Ka'b b. al-Akhbar, sehingga dari sisi sanad, hadits ini tidak dapat diterima. Selanjutnya juga menyatakan bahwa matn hadits ini juga bertentangan dengan surat Fusilat (41) ayat 9-12:

---

[143] Lihat Muhammad al-Samâhî, *Abû Hurayrah fî al-Mîzân*, 211-214.

[144] Muslim, *Sahîh Muslim, Kitâb Sifat al-Qiyâmah wa al-Jannah wa al-Nâr, Bâb Ibtidâ' al-Khalq wa Khalq Adam 'Alyh al-Salâm,* hadits nomor 27.

قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ (9) وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ (10) ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (11) فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (12)

Katakanlah: mengapa kamu kafir terhadap Dia yang telah menciptakan bumi dalam dua hari, dan mengapa kamu menjadikan sekutu-sekutu bagi-Nya? Dialah Tuhan semesta Alam, dia menegakkan gunung-gunung, dan Dia memberkatinya, dan Dia menetapkan di sana berbagai rezekinya dalam empat hari. Demikianlah penjelasan bagi mereka yang bertanya. Kemudian Dia mengangkat Diri-Nya ke langit yang ketika itu masih berupa asap, maka Dia menetapkan mereka sebagai tujuh langit dalam dua hari dan mewahyukan perintahnya dalam setiap langit.

Pemikiran yang dikemukakan oleh Abû Rayyah di atas, ditentang keras oleh al-Samâhî, sebagaimana dikutip oleh Juynboll. Al-Samâhî menjelaskan bahwa Allah tidak menyebutkan nama hari-harinya, dengan kata lain mungkin sekali Allah memulai penciptaan pada hari Sabtu, Allah hanya menyebutkan bahwa Allah menciptakan bumi selama dua hari, rezeki selama dua hari dan langit selama dua hari. Keseluruhannya enam hari dan angka enam tidak bertentangan dengan hadits yang diriwayatkan oleh Abû Hurairah.[145]

Itulah beberapa hadits yang dituliskan oleh Abû Rayyah yang diduga terkait erat dengan Isra'iliyyat, yang diriwayatkan oleh Ka'b b. al-Akhbar, di mana telah terjadi perdebatan antara Abû Hurairah dengan beberapa pemikir Islam yang hidup semasanya, yang berusaha keras untuk tetap menjunjung derajat sahabat yang bernama Abû Hurairah.

[145]Juynboll, *Kontroversi Hadits*, 199.

Serangan Abû Rayyah berikutnya adalah terkait hubungan antara Abû Hurairah dengan Bani Umayyah. Peristiwa politik yang terjadi pada masa setelah terbunuhnya 'Utsmân, mengakibatkan perpecahan yang luar biasa di kalangan umat Islam saat itu. Begitu 'Utsmân terbunuh, 'Alî diangkat sebagai khalifah keempat pada tahun 656 M. Tidak lama setelah pengangkatan itu kemudian terjadi perang Jamal, yakni perang antara pasukan 'Alî dengan pasukan 'Âisyah, salah satu istri Nabi. Dalam perang tersebut, 'Alî berhasil menang dan mengembalikan 'Âisyah ke Madinah. Perang berikutnya terjadi di Siffin, antara pasukan 'Alî dengan pasukan Mu'âwiyyah, di mana secara diplomatis pasukan 'Alî dikalahkan oleh pasukan Mu'âwiyyah. Kekalahan tersebut menyebabkan perpecahan di antara pendukung 'Alî. Yang tetap setia kepada 'Alî kemudian berkembang menjadi Syi'ah, sementara yang membangkang menamakan dirinya al-Syûrah (orang-orang yang menjual dirinya di jalan Allah), juga dikenal sebagai al-Harûriyyûn (mereka yang berpangkal di Harura), sebuah tempat dekat Kuffah, tetapi pada masa berikutnya kelompok ini dinamakan Khawarij.[146]

Menurut Juynboll, meskipun Mu'awiyah sebagai periwayat hadits merupakan periwayat yang tepercaya dan tidak pernah dipertanyakan oleh para ahli hadits, para ahli sejarah Arab telah mengemukakan gambaran suram mengenai Mu'awiyah dan Bani Umayyah pada umumnya. Kaum Muslim yang berpihak kepada Mu'awiyah menentang 'Ali, secara otomatis merusak reputasi mereka di mata orang-orang yang bersandar pada sumber-sumber historis yang ada dan sumber-sumber ini kebanyakan anti Bani Umayyah.[147]

Selanjutnya Abû Rayyah memberikan kritik terhadap Abû Hurairah, karena Abû Hurairah banyak membuat hadits-hadits

---

[146]Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan* (Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1972).

[147]Juynboll, *Kontroversi Hadits*, 140.

yang memberikan pujian kepada Mu'awiyah dan kekuasaannya. Abû Rayyah menyebut hadits berikut ini.

الْأُمَنَاءُ ثَلَاثَةٌ ; جِبْرِيلُ، وَأَنَا، وَمُعَاوِيَةُ[148]

Yang terpercaya ada tiga: Jibril, saya dan Mu'awiyah.

Hadits di atas dikutip oleh Abû Rayyah dalam kitab *al-Bidâyah wa al-Nihâyah* karya Ibn Katsîr, tetapi Abû Rayyah tidak mengutip penjelasan terhadap status hadits tersebut. Ibn Katsîr sendiri menyatakan hadits tersebut dengan ungkapan berikut: وَلَا يَصِحُّ مِنْ جَمِيعِ وُجُوهِهِ.[149] Ini memberikan pengertian bahwa hadits yang dikutip Abû Rayyah di atas tidak bisa dipertanggungjawabkan otentisitasnya.

Abû Rayyah juga menyebutkan hadits riwayat Abû Hurairah yang memberikan pujian kepada 'Utsmân. Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad b. Hanbal dalam kitab *Fadâ'il al-Sahâbah*.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، حَدَّثَنَا عَفَّانُ قثنا وُهَيْبٌ قَالَ: حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو أُمِّي حَبِيبَةَ، أَنَّهُ دَخَلَ الدَّارَ وَعُثْمَانُ مَحْصُورٌ فِيهَا، وَأَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَسْتَأْذِنُ عُثْمَانَ فِي الْكَلَامِ، فَأَذِنَ لَهُ، فَقَامَ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: " إِنَّكُمْ تَلْقَوْنَ بَعْدِي فِتْنَةً وَاخْتِلَافًا، أَوْ قَالَ: اخْتِلَافًا وَفِتْنَةً "، فَقَالَ لَهُ قَائِلٌ مِنَ النَّاسِ: فَمَنْ لَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَقَالَ: عَلَيْكُمْ بِالْأَمِينِ وَأَصْحَابِهِ وَهُوَ يُشِيرُ إِلَى عُثْمَانَ بِذَلِكَ[150]

Telah menceritakan kepada kita 'Abd Allâh, ia berkata: telah menceritakan kepadaku ayahku, telah menceritakan kepada kita 'Affân dan Wuhaib, ia berkata: telah menceritakan kepada kita Mûsâ, telah

[148]Abû Rayyah, *Adwâ'*, 215.

[149]Ibn Katsîr, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, Vol. XI, 404.

[150]Ahmad b. Hanbal, *Fadâ'il al-Sahâbah*, Vol. I (Beirût: Mu'asasah al-Risâlah, 1983), 450.

menceritakan kepadaku Abû Ummî Habîbah, sesungguhnya ia telah memasuki rumah dan 'Utsmân dikelilingi di dalamnya, ia mendengarkan Abû Hurairah minta izin kepada 'Utsmân untuk berbicara, maka 'Utsmân pun mengizinkannya, maka Abû Huraiah berdiri, memberikan ucapan syukur dan pujian kepada Allah, kemudian ia berkata: sesungguhnya saya telah mendengar dari Rasul Allah Saw., ia bersabda: sesungguhnya kamu sekalian akan menemui fitnah dan perbedaan setelahku, atau ia berkata: perbedaan dan fitnah. Kemudian ada orang berkata, bagaimana dengan kami wahai Rasul Allah? Maka Nabi bersabda: kamu wajib berpegang kepada al-Amîn (Nabi Muhammad) dan sahabat-sahabatnya. Nabi Muhammad memberikan isyarat kepada 'Utsmân.

Pujian Abû Hurairah kepada Mu'awiyah juga disampaikan oleh Abû Rayyah dalam sebuah riwayat sebagai berikut.

ونظر ابو هريرة إلى عائشة بنت طلحة؛ فقال: سبحان الله! ما احسن ما غذاك اهلك! والله ما رأيت وجها أحسن منك، إلا وجه معاوية على منبر رسول الله صلّى الله عليه وسلم. وكان معاوية من احسن الناس وجها[151]

Abû Hurairah melihat 'Âishah bt. Talhah, maka ia berkata: Maha Suci Allah, sungguh indah! Demi Allah, saya tidak pernah melihat wajah yang lebih indah dari wajahmu kecuali wajah Mu'âwiyah di atas mimbar Nabi Muhammad Saw. Mu'âwiyah termasuk orang yang paling indah wajahnya.

Menurut Juynboll, di antara sebab mengapa Abû Hurairah diangkat oleh Mu'awiyah sebagai gubernur di Madinah adalah keberpihakan Abû Hurairah kepada 'Utsmân dan Mu'awiyah sebagaimana riwayat-riwayat di atas. Abû Rayyah mengutip *Sharh Nahj al-Balâghah*, di mana Ibnu Abî al-Hadîd menjelaskan bahwa pengangkatan Abû Hurairah sebagai gubernur Madinah karena Abû Hurairah telah mereka-reka cerita-cerita yang menyudutkan 'Ali yang disebarkan di Irak. Dia mengutip pendapat al-Iskafî yang menjelaskan bahwa Mu'awiyah telah memaksa sebagian sahabat-

[151]Abû Rayyah, *Adwâ'*, 215. Lihat juga Ibn 'Abd Rabah al-Andalûsî, *al-'Aqd al-Farîd*, Vol. VII (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1404 H), 118.

sahabat Nabi dan tabi'in untuk mereka-reka dan menyebarluaskan cerita-cerita yang menyudutkan 'Ali. Di antara sahabat tersebut adalah Abû Hurairah, 'Amr b. al-'Ash, Mughirah b. Shu'bah dan seorang tabi'in yang bernama 'Urwah b. al-Zubair.[152]

B. Pendekatan Pembongkaran Keadilan Sahabat

Upaya pembongkaran kaidah seluruh sahabat itu adil, di sini penulis menggunakan dua, yaitu pendekatan teologis-normatif dan pendekatan sejarah.

1. Pendekatan Teologis-Normatif

Pendekatan teologis-normatif merupakan suatu pendekatan yang memandang agama dari segi ajarannya yang pokok dan asli dari Tuhan yang di dalamnya belum terdapat penalaran pemikiran manusia. Dalam pendekatan ini, agama dilihat sebagai suatu kebenaran mutlak dari Tuhan. Pendekatan normatif dapat juga dikatakan pendekatan yang bersifat domain keimanan tanpa melakukan kritis kesejarahan yang berkembang, serta tidak memerhatikan konteks kesejarahan Al-Qur'an, hadits, dan teks-teks keagamaan lainnya. Pendekatan ini mengasumsikan seluruh ajaran Islam, baik yang terdapat dalam Al-Qur'an, hadits maupun ijtihad sebagai suatu kebenaran yang harus diterima dan tidak boleh digugat lagi.

Pendekatan teologis-normatif dalam pemahaman keagamaan adalah pendekatan yang menekankan pada bentuk forma atau simbol-simbol keagamaan yang masing-masing bentuk forma atau simbol-simbol keagamaan tersebut mengklaim dirinya sebagai yang paling benar sedangkan yang lainnya sebagai salah. Aliran teologi yang satu begitu yakin dan fanatik bahwa pahamnyalah

---

[152]*Ibid.*, 216. Lihat juga Juynboll, *Kontroversi Hadits*, 141.

yang benar sedangkan paham lainnya salah, sehingga memandang paham orang lain itu keliru, sesat, kafir, murtad, dan seterusnya. Demikian pula paham yang dituduh keliru, sesat, dan kafir itu pun menuduh kepada lawannya sebagai yang sesat dan kafir. Dalam keadaan demikian, maka terjadilah proses saling mengafirkan, salah menyalahkan, dan seterusnya. Dengan demikian, antara satu aliran dan aliran lainnya tidak terbuka dialog atau saling menghargai. Yang ada hanyalah ketertutupan *(*eksklusivisme*)*, sehingga yang terjadi adalah pemisahan dan terkotak-kotak.[153]

Sebagaimana kaum Sunni membangun dan mempertahankan kaidah *'adâlah al-shahâbah* dengan pendekatan teologis-normatif, kaum Syi'ah dalam membongkar kaidah "*kull al-shahâbah hum 'udûl*" juga menggunakan pendekatan yang sama. Dalam ajaran Syi'ah, *imâmah* merupakan salah satu ajaran pokok dan sendi agama. Landasan teologisnya adalah surat al-Baqarah (2) ayat 124.

وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ

Dan ingatlah ketika Ibrahim diuji Tuhannya dengan beberapa kalimat (perintah dan larangan), lalu Ibrahim menunaikannya. Allah berfirman: Sesungguhnya Aku akan menjadikan kamu imam bagi seluruh manusia. Ibrahim berkata: Dari keturunanku? Allah berfirman: Janji-Ku tidak mengenai orang yang zalim.

Kalimat إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا menurut kaum Syi'ah menunjukkan bahwa *imâmah* adalah pilihan Allah sendiri, karena Allah-lah yang tahu siapa yang pantas dan memenuhi syarat untuk meneruskan misi kepemimpinan Nabi.[154] Maka, dengan kata جَاعِلُ, yang menjadikan *imâmah* itu Allah, tidak diserahkan kepada manusia.

---

[153]Lihat Abudin Nata, *Metodologi Studi Islam,* 34-35.

[154]Husein al-Habsyi, *Agar Tidak Terjadi Fitnah: Menjawab Kemusykilan-Kemusykilan Kitab Syi'ah dan Ajarannya* (Malang: Yayasan al-Kautsar, 1993), 114.

Kalau ayat di atas dilihat secara utuh, sebenarnya ayat ini merupakan sebuah perjanjian antara Allah dan Nabi Ibrahim. Yaitu, ketika Nabi Ibrahim diuji oleh Allah untuk melaksanakan perintah-perintah-Nya dan menjauhi larangan-larangan-Nya.[155] Ujian terhadap Nabi Ibrahim di antaranya adalah membangun Ka'bah, membersihkan Ka'bah dari kemusyrikan, mengorbankan anaknya yang bernama Isma'il, dan menghadapi Raja Namrudz. Sebagai balasannya, Allah mengabulkan doa Nabi Ibrahim karena banyak di antara para rasul itu adalah keturunan Nabi Ibrahim.

Dengan demikian, ayat ini tidak menunjuk secara khusus bahwa *imâmah* dalam konsep Syi'ah itu dilegitimasi langsung oleh Allah Swt. Akan tetapi, ayat ini oleh kaum Syi'ah dijadikan pembenar terhadap keyakinan mereka bahwa *imâmah* yang mereka pahami selama ini berdasarkan nas dari Allah Swt.

Untuk menguatkan bahwa 'Ali yang berhak menjadi imam, kaum Syi'ah menggunakan landasan teologis surat al-Maidah (5) ayat 55-56.

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ (55) وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ (56)

Sesungguhnya, penolong kamu hanyalah Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang yang beriman, yang mendirikan shalat dan menunaikan zakat seraya mereka tunduk kepada Allah (55), dan barang siapa mengambil Allah, rasul-Nya, dan orang-orang yang beriman menjadi penolongnya, maka sesungguhnya pengikut Allah itulah yang pasti menang.

Kata وَلِيٌّ dalam ayat di atas menurut al-Musâwî mengandung arti paling utama (atau yang paling berhak) dalam bertindak.

[155] Al-Zamahsyarî, *al-Kashâf 'an Haqâiq Ghawamid al-Tanzîl*, Vol. I (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabiy, 1.407), 183-184.

Berdasarkan ayat ini maka sesungguhnya yang lebih utama atau yang lebih berhak memimpin dan bertindak mengenai urusan-urusanmu hanyalah Allah, Rasul-Nya, serta 'Ali. Sebab, hanya pada diri 'Ali terkumpul semua sifat-sifat ini, yaitu sifat beriman, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat dalam keadaan rukuk. Ayat ini diturunkan berkenaan dengan perbuatan 'Ali. Dalam ayat ini, Allah juga menetapkan *wilâyah* (kepemimpinan) hanya bagi-Nya, Rasul-Nya, serta bagi wali-Nya (yang dicintai-Nya dan taat kepada-Nya). Al-Musâwî menambahkan jika kata wali diartikan sebagai penolong, pencinta, dan sebagainya itu tidak benar.[156]

Al-Zamahsyarî menyatakan bahwa ayat ini turun ketika 'Alî b. Abî Thâlib sedang melakukan shalat (rukuk), ada orang yang meminta.[157] Tetapi bukan berarti ayat ini memberikan legitimasi kepada 'Alî untuk menjadi imam setelah Nabi wafat. Ayat di atas memberikan pengertian bahwa yang akan memberikan pertolongan adalah Allah, Nabi Muhammad, dan orang-orang yang beriman, yang amanah. Mereka itu adalah orang yang melaksanakan shalat, menunaikan zakat, seraya tunduk kepada Allah Swt.[158] Petunjuk ayat ini berarti ditujukan kepada siapa saja asalkan mereka beriman dengan sifat-sifat yang telah disebutkan, maka mereka berhak menjadi penolong, tidak dikhususkan kepada 'Alî.

Pendekatan teologis-normatif terhadap Al-Qur'an, sebagaimana yang dilakukan kaum Syi'ah di atas, paling tidak dapat membentuk karakteristik pengikut kaum Syi'ah dalam rangka membentuk masyarakat yang ideal menurut pesan dasar agama yang mereka pahami sesuai ajaran Syi'ah. Selain itu, pemahaman yang demikian

---

[156]A. Syaraf al-Dîn al-Musâwî, *Dialog Sunnah-Syi'ah*, terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Mizan, 1983), 200.

[157]Al-Zamahsyarî, *al-Kashâf* , Vol. I, 649.

[158]Ahmad Musthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. VI (Mesir: Maktabah Musthafâ al-Bâbiy, 1.946), 143.

dapat membentuk sikap militansi dalam beragama ala Syi'ah, yakni berpegang teguh pada pemahaman agama yang diyakininya sebagai yang benar. Tentu, pemahaman yang demikian akan melahirkan sifat eksklusif, dogmatis, dan tidak mau mengakui kebenaran agama orang lain.

Kaum Syi'ah juga menggunakan hadits-hadits Nabi untuk mempertahankan pendapatnya dengan mendelegitimasi otoritas sahabat. Yaitu, hadits-hadits yang mendukung secara teologis terhadap hak *ahl al-bait* atas kekuasaan setelah Nabi. Menariknya, hadits-hadits tersebut terdapat dalam kitab hadits yang juga dipegang oleh kaum Sunni.

أَخْبَرَنَا أَبُو أَحْمَدَ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الشَّيْبَانِيُّ مِنْ أَصْلِ كِتَابِهِ، ثنا عَلِيُّ بْنُ سَعِيدِ بْنِ بَشِيرٍ الرَّازِيُّ، بِمِصْرَ، ثنا الْحَسَنُ بْنُ حَمَّادٍ الْحَضْرَمِيُّ، ثنا يَحْيَى بْنُ يَعْلَى، ثنا بَسَّامٌ الصَّيْرَفِيُّ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَمْرٍو الْفُقَيْمِيِّ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ ثَعْلَبَةَ، عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ، وَمَنْ أَطَاعَ عَلِيًّا فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ عَصَى عَلِيًّا فَقَدْ عَصَانِي[159]

Telah menceritakan kepada kita Abû Muhammad, telah menceritakan kepada kita 'Alî b. Sa'îd, telah menceritakan kepada kita al-Hasan b. Hammâd, telah menceritakan kepada kita Yahyâ b. Ya'lâ, telah menceritakan kepada kita Yassâm, dari al-Hasan dari Mu'âwiyyah, dari Abû Dharr, Nabi bersabda: Barang siapa taat kepadaku, maka dia taat kepada Allah. Barang siapa bermaksiat kepadaku, maka dia telah bermaksiat kepada Allah. Barang siapa taat kepada Ali, maka ia taat kepadaku. Barang siapa maksiat kepada Ali, maka ia telah bermaksiat kepadaku.

Hadits di atas terdapat dalam *al-Mustadrak* karya al-Hakim al-Naysâbûrî. Sesuai dengan karakteristik kitab al-*Mustadrak*, semua periwayat yang ada dalam sanad hadits ini dapat diper-

---

[159] Al-Hâkim al-Naisâbûrî, *al-Mustadrak 'alâ al-Sahîhayn, Kitâb Ma'rifah al-Shahâbah*, hadits nomer 4.617.

tanggungjawabkan sesuai dengan syarat-syarat yang ada dalam *Sahîh al-Bukhârî* dan *Sahîh Muslim*. Bahkan, di akhir matan hadits ini, al-Hâkim menegaskan bahwa sanad hadits ini sahih, hanya saja *Shahîh al-Bukhârî* dan *Shahîh Muslim* tidak men-*takhrîj* hadits ini dalam kedua kitabnya.

2. Pendekatan Sejarah

Apabila sejarah digunakan sebagai sebuah pendekatan untuk studi Islam maka aneka ragam peristiwa keagamaan pada masa lampau dapat dikaji. Sebab, sejarah sebagai suatu pendekatan dan metodologi dapat mengembangkan pemahaman berbagai gejala dalam dimensi waktu, dalam hal ini aspek kronologis merupakan ciri khas dalam mengungkapkan suatu gejala agama. Konsekuensi pendekatan sejarah dalam penelitian terhadap gejala-gejala agama haruslah dilihat segi-segi prosesual dan perubahan-perubahan.

Pendekatan sejarah dalam studi Islam merupakan pengkajian fenomena historis dari masyarakat Muslim, terutama sejak terbentuknya komunitas Muslim masa Nabi hingga masa sekarang. Al-Qur'an dan hadits juga diturunkan dan disampaikan oleh Nabi secara bertahap sesuai situasi dan kondisi yang pada dasarnya merupakan respos Al-Qur'an atas persoalan yang berkembang di masyarakat. Dalam kajian tafsir dan hadits, terdapat *asbâb al-nuzûl* dan *asbâb al-wurûd* yang secara khusus menyoroti aspek kesejarahan turunnya Al-Qur'an dan hadits.

Umat Islam sebagai bagian dari masyarakat pada umumnya tentu saja tidak lepas dari peristiwa sejarah. Saat ajaran Islam diwujudkan oleh pemeluknya dalam bentuk tindakan atau amalan, maka ia menjadi sejarah. Atas dasar itu, Islam dapat dilihat sebagai wahyu berbentuk Al-Quran dan hadits, sedangkan Islam sebagai wahyu dan sebagai produk sejarah berarti segala apa yang dipikirkan, dikerjakan, dikatakan, dirasakan, dan dialami oleh orang-orang Islam.

Islam sebagai wahyu yang berbentuk Al-Quran dan hadits, pemaparan makna yang terkandung dalam kedua nas tersebut tidak selamanya diungkapkan dengan bahasa yang jelas, melainkan sebagian memerlukan penjelasan atau penafsiran. Untuk itulah kedudukan hadits terhadap Al-Quran berfungsi sebagai *mubayyan*. Setelah Rasul wafat tentu tidak ada lagi *mubayyan*. Maka, tugas para intelektual Muslim-lah selanjutnya untuk memberikan pemahaman dan penafsiran terhadap Al-Qur'an yang belum ada *bayân*-nya dari Rasul dan juga terhadap hadits yang kurang jelas pemahamannya.

Pembongkaran kaidah "seluruh sahabat adil" juga tidak lepas dari pendekatan sejarah. Para pemikir Islam yang membongkar kaidah ini menggunakan pendekatan sejarah untuk: *pertama*, memahami doktrin-doktrin teks keagamaan, baik dari Al-Qur'an maupun hadits. *Kedua*, untuk menjelaskan realitas perilaku sahabat yang sesungguhnya.

Sebagaimana telah dibahas pada Bab II dan Bab III, bahwa para ahli hadits mengemukakan teks-teks keagamaan, baik dari Al-Qur'an maupun hadits, yang mereka pahami secara tekstual dengan mengabaikan aspek kesejarahan teks, sehingga ini merupakan sasaran kritik para pemikir Islam modern untuk mengkritik kaidah keadilan semua sahabat yang dikemukakan ahli hadits. Misalnya hadits riwayat Abû Sa'îd al-Khudrî berikut.

لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي فَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا بَلَغَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ[160]

[160]Al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî*, *Kitâb al-Manâqib*, hadits nomor 3.397. Muslim, *Sahîh Muslim, Kitâb Fadâ'il Shahâbah*, hadits nomor 4.611. al-Tirmidzî, *Sunan al-Tirmidhiy, Manâqib 'an Rasûl Allah*, hadits nomor 3.796, 3.801. Abû Dâwûd, *Sunan Abû Dâwûd, Kitâb al-Sunnah*, hadits nomor 4.039 dan 4.040. Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah, Kitâb Muqaddimah,* hadits nomor 157 dan 158. Ahmad, *Musnad Ahmad, Baqi al-Mukaththirîn*, hadits nomor 10.657, 11.092, dan 11.180.

> Janganlah kalian semua mencaci maki sahabatku. Seandainya salah satu di antara kamu sekalian bersedekah emas sebesar bukit Uhud, niscaya sedekahmu tidak akan sampai menyamai sepucuk atau separuh pucuk dari sahabatku.

Mahmûd Abû Rayyah menyatakan bahwa hadits tersebut berkaitan dengan pertengkaran antara Khâlid b. Walîd dan 'Abd al-Rahmân b. 'Auf. Lalu Nabi menegur Khâlid dengan sabdanya di atas. Menurut al-Baydâwî, hal itu disebabkan karena keutamaan sahabat dan masih sedikitnya jumlah sahabat sebelum *Fath Makkah*. Berbeda dengan setelah *Fath Makkah*, para sahabat jumlahnya sudah banyak.[161] Oleh karena itu, hadits di atas tidak dapat digunakan legitimasi atas keadilan seluruh sahabat.[162]

Selanjutnya para pemikir modern Islam dan kaum Syi'ah sangat kritis terhadap Abû Hurairah dan periwayat hadits yang lain, karena Abû Hurairah dianggap sebagai figur sahabat penting yang banyak meriwayatkan hadits dan berdasarkan aspek kesejarahannya, beberapa riwayat tentang Abû Hurairah dianggap tidak menunjukkan sifat *'adâlah*. Pemikir modern Syi'ah, Syaraf al-Dîn al-Musâwî, menulis buku khusus tentang Abû Hurairah dengan judul *Abû Hurairah*. Dalam salah satu riwayatnya, ia menjelaskan bahwa Abû Hurairah berkata: Suatu hari ia masuk rumah Ruqayyah, putri Nabi serta istri 'Utsmân. Ia memegang sisir di tangannya. Ia berkata: "Nabi Muhammad Saw. tadi di sini dan telah pergi beberapa saat yang lalu. Aku sisir rambutnya tadi. Menurut Syaraf al-Dîn al-Musâwî bahwa dengan jelas dan pasti bahwa Ruqayyah telah meninggal dunia pada tahun ketiga Hijriyah setelah Perang Badr, sedangkan Abû Hurairah datang ke Madinah

---

[161] Ibnu Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî*, Vol. VII (t.tp.: Dâr al-Fikr wa al-Maktabah al-Salafiyyah, 600 H), 34. Lihat juga Ibrâhîm b. Muhammad b. Hamzah b. al-Husainy, *al-Bayân wa al-Ta'rîf fî Asbâb Wurûd al-Hadîts* (Kairo: Dâr al-Turath al-'Arabî, t.t.), 304-305.

[162] Mahmûd Abû Rayyah, *Adwa' 'alâ al-Sunnah al-Muhammadiyah,* 349.

dan menjadi Muslim pada tahun ketujuh Hijriyah setelah Perang Khaibar. Jadi, bagaimana mungkin Abû Hurairah bertemu Ruqayyah serta sisirnya, sementara Ruqayyah sudah meninggal dunia.[163] Kritik terhadap Abû Hurairah dengan pendekatan seperti ini juga dilakukan oleh Abû Rayyah, kemudian dikutip dan dibandingkan pemikir modern lainnya oleh Juynboll.

Perilaku sahabat akibat pergolakan politik pada masa awal juga tidak luput dari perhatian Ahmad Amîn. Permusuhan antara ‘Alî dengan Abû Bakr, antara Mu’âwiyyah dengan ‘Alî, antara ‘Abd Allah b. Zubayr dengan ‘Abd al-Mâlik, merupakan realitas sejarah masa lalu umat Islam.[164] Perang Jamal dan Perang Siffin juga merupakan bukti nyata bahwa perang tersebut adalah perang yang dimotori sahabat Nabi. Bagaimana mungkin mengatakan bahwa semua sahabat adil, padahal di antara mereka telah terjadi saling fitnah dan saling bunuh, sehingga menyebabkan banyaknya kematian dan perpecahan diantara mereka sendiri. Demikianlah pendekatan sejarah yang digunakan para pemikir Islam untuk mendelegitimasi keadilan seluruh sahabat.

C. Motivasi Pembongkaran Kaidah Keadilan Sahabat

Sebagaimana dibahas dalam Bab II, bahwa menurut W.A. Gerungan, motif dapat dibedakan menjadi tiga macam. *Pertama*, motif bio-genetis. Motif ini berasal dari kebutuhan-kebutuhan organisme demi kelanjutan hidupnya. *Kedua*, motif sosio-genetis. Motif ini merupakan motif-motif yang berkembang berasal dari lingkungan kebudayaan tempat orang tersebut berada. Jadi, motif ini tidak berkembang dengan sendirinya, tetapi dipengaruhi oleh

---

[163]Syaraf al-Dîn al-Musâwî, *Menggugat Abu Hurairah: Menelusuri Jejak Langkah dan Hadits-haditsnya*, terj. Mustofa Budi Santoso (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002), 21.

[164]Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, 212.

lingkungan kebudayaan setempat. *Ketiga*, motif teologis. Dalam motif ini, manusia adalah makhluk yang berkebutuhan, sehingga ada interaksi antara manusia dan Tuhan-nya untuk merealisasikan norma-norma sesuai dengan agamanya.[165]

Dalam karya ini, paling tidak ada dua motif yang melatar-belakangi munculnya pembongkaran kaidah seluruh sahabat adil. Kedua motif tersebut adalah motif keilmuan dan agama.

1. Keilmuan

Islam sebagai sebuah agama sangat mendukung kemajuan ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, Islam menghendaki manusia menjalankan kehidupan yang didasarkan pada rasionalitas atau akal dan iman. Ayat-ayat Al Qur'an banyak memberikan tempat yang lebih tinggi kepada orang yang memiliki ilmu pengetahuan. Islam pun menganjurkan agar manusia jangan pernah merasa puas dengan ilmu yang telah dimilikinya. Sebab berapapun ilmu dan pengetahuan yang dimiliki itu, masih belum cukup untuk dapat menjawab pertanyaan atau masalah yang ada di dunia ini. Dengan kesadaran yang demikian, maka wajar jika umat Islam sangat dinamis dalam mengembangkan berbagai bidang keilmuan.

Kesadaran akan "pengilmuan Islam," menurut istilah yang dikemukakan oleh Kuntowijiyo, merupakan gerakan keilmuan dari teks menuju konteks. Gerakan ini juga dinamakan gerakan demistifikasi.[166] Demistifikasi yang berkaitan dengan pengilmuan Islam adalah demistifikasi kenyataan, di mana agama selama ini telah kehilangan kontak dengan kenyataan, realitas, aktualitas, dan dengan kehidupan. Dengan kata lain, teks kehilangan konteks. Demistifikasi dimaksudkan sebagai gerakan intelektual untuk

---

[165]WA. Gerungan, *Psikologi Sosial* (Jakarta: PT. Erisco, 1996), 142-144.

[166]Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Jakarta: Teraju, 2004), 80.

menghubungkan kembali teks dengan konteks. Supaya teks dan konteks ada korespondensi, ada kesinambungan. Maka, pengilmuan Islam adalah demistifikasi Islam itu sendiri, yaitu menghubungkan kembali teks ke konteks.[167]

Salah satu cara untuk memahami gerak "pengilmuan Islam" adalah dengan memerhatikan periodisasi sistem pengetahuan Muslim. Periodisasi penting untuk memahami apa yang akan dikerjakan pada suatu periode tertentu. Keputusan baik yang diambil di suatu periode belum tentu akan bermanfaat di periode yang lain. Dalam periodisasi ini, umat Islam bergerak dari periode pemahaman Islam sebagai mitos, lalu sebagai ideologi, dan terakhir sebagai ilmu.[168] Pemikiran Islam sebagai ilmu tidak terbatas menggunakan pendekatan teologis-normatif, tetapi juga berbagai pendekatan sehingga Islam dapat menjadi rahmat bagi semesta.

Dalam memahami motif pembongkaran kaidah seluruh sahabat adil, kerangka berpikir pengilmuan Islam yang dikemukakan Kuntowijoyo di atas tampaknya tepat untuk digunakan. Para ahli hadits sebagaimana telah dibahas dalam Bab II dan Bab III dalam memunculkan dan melembagakan kaidah *"kull al-shahâbah hum 'udûl"*, selalu berangkat dari teks menuju konteks. Beberapa ayat Al-Qur'an dan hadits disebutkan untuk melegitimasi kaidah tersebut tanpa adanya penafsiran dan analisis keadaan perilaku sahabat yang sesungguhnya. Sehingga, seolah-olah kehidupan sahabat tidak ada persoalan dan selalu sesuai dengan petunjuk Al-Qur'an dan sunnah. Sebagai konsekuensi cara pandang demikian maka berpikir kritis terhadap sahabat dianggap tabu dan dilarang.

Ahmad Amîn, Abû Rayyah, dan Juynboll menolak cara pandang dari teks ke konteks tersebut. Ahmad Amîn, Abû Rayyah,

---

[167] *Ibid.*

[168] *Ibid.*

dan Juynboll lebih condong ke arah demistifikasi agama, yaitu sebagai gerakan intelektual untuk menghubungkan kembali teks dengan konteks, supaya teks dan konteks ada korespondensi, ada kesinambungan. Ayat-ayat Al-Qur'an dan beberapa hadits Nabi yang digunakan oleh para ahli hadits untuk men-*ta'dîl*-kan seluruh sahabat harus dikaji ulang pemaknaannya, karena adanya ketidaksesuaian antara teks dan konteks dalam memahami ayat tersebut, ketidaksesuaian antara doktrin *kull al-shahâbah hum 'udûl* dan realitas kehidupan sahabat.

Motivasi keilmuan dalam pembaruan pemikiran hadits ini, menurut penulis juga dipengaruhi perkembangan modernisasi pemikiran Islam saat itu, berdasarkan wawancara GHA Juynboll dengan Mahmûd Abû Rayyah, menyebutkan bahwa pemikiran Mahmûd Abû Rayyah yang sedemikian rupa itu bermula dari kekagumannya terhadap tokoh reformis Islam generasi sebelumnya, yaitu Muhammad Abduh dan Rasyid Rida, dan Mahmûd Abû Rayyah merupakan salah satu murid dari *Madrasah al-Da'wah wa al-Irshâd* yang didirikan oleh Rasyid Rida. Seperti telah diketahui secara umum bahwa guru dan murid (Abduh dan Rida) tersebut sempat mengunjungi beberapa negara Eropa dan amat terkesan dengan pengalaman mereka di sana serta kekagumannya terhadap perkembangan ilmu dan pengetahuan Eropa saat itu.

2. Agama

Agama adalah sistem kehidupan yang bertumpu pada iman dan hukum Tuhan, yang mampu melahirkan moral. Iman adalah sebab, sedangkan supremasi hukum Tuhan yang merupakan elaborasi dari wahyu dan akal manusia dalam skema hierarkis, adalah mutlak sebagai perwujudan dari pengakuan manusia akan sifat kemahaan Tuhan. Pengakuan akan sifat kemahaan Tuhan ini penting, mengingat Tuhan adalah Sang Suprarasional,sementara manusia hanya rasional. Karena hukum Tuhan pada dasarnya

diperuntukkan sebagai pedoman bagi hal-hal yang memang rasional tak memiliki kemampuan untuk memecahkannya secara sendiri. Di sinilah agama sering disebut sebagai pedoman hidup.

Agama memiliki dua sisi yang saling berhadapan. Di satu sisi ia merupakan tempat di mana orang mendapatkan kedamaian, kedalaman hidup, dan harapan yang kukuh. Dan banyak orang dan kelompok mendapatkan sandaran berhadapan dengan penderitaan dan penindasan. Di lain sisi sejarah mencatat, betapa besar andil agama dalam membakar kebencian dan meniupkan kecurigaan, membangkitkan salah pengertian, dan mengundang konflik. Agama sering kali memberikan landasan ideologis dan pembenaran simbolis pada suatu konflik. Pembenaran ini meneguhkan tekad, mempertajam permusuhan, dan memistiskan motif pertentangan menjadi perjuangan membela iman dan kebenaran, demi Tuhan.[169] Dalam lain kata, agama mempunyai dua daya yang berlawanan, baik secara langsung maupun tidak langsung, yaitu daya integratif dan disintegratif, atau daya potensi konflik sekaligus daya potensi kerjasama.

Sepanjang sejarah Islam, aliran Sunni dan Syi'ah selalu berhadapan secara diametral. Konflik ini tumbuh dan berkembang seiring dengan semakin kompleksnya persoalan yang menyertai perjalanan sejarah kedua aliran ini.[170] Embrio pemikiran dan gerakan kedua aliran tersebut muncul ketika berkecamuk sikap pro dan kontra terhadap pemegang kekuasaan pada masa Khalifah 'Alî (35-41 H). Dengan adanya Perang Siffin dan kekalahan diplomasi di pihak 'Alî terhadap Mu'âwiyyah, muncul kelompok pengikut 'Alî yang menolak abritase dan memvonis telah mengkhianati tanggung jawab dan menodai kesucian tugasnya sebagai pemimpin masyarakat muslim. Mereka memisahkan diri dari kelompok 'Alî

---

[169]Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2003), 63.

yang kemudian dikenal dengan kelompok Khawarij. Saat itu, umat Islam telah terpecah menjadi tiga blok politik, yaitu Khawarij, Syi'ah, dan pendukung Umayah.[171]

Persoalan politik Islam awal tersebut, yang kemudian merembet ke persoalan agama, sehingga agama telah memistiskan konflik, seolah-olah konflik umat Islam pada masa awal itu adalah konflik agama, bukan sekadar persoalan politik. Sebagaimana telah penulis jelaskan di awal, dalam persoalan *'adâlah al-shahâbah*, kedua kelompok belum mencapati titik temu. Masing-masing saling mempertahankan pendapatnya berdasarkan Al-Qur'an dan hadits. Kelompok Sunni dan Syi'ah, dengan muatan-muatan kemanusiaan, berusaha menafsirkan Al-Qur'an dan hadits menurut kerangka mereka. Menurut Farid Essack, setiap generasi Muslim sejak masa Nabi, sambil membawa muatannya, telah memproduksi pemahaman mereka sendiri terhadap Al-Qur'an, maka tidak mengherankan jika pada akhirnya melahirkan interpretasi yang beragam.[172]

Penafsiran dan pemahaman mereka tidak akan pernah terlepas dari budaya, tradisi, dan bahasa di mana penafsir hidup. Dalam rangka membongkar kaidah *'adâlah al-shahâbah*, kaum Syi'ah, dalam hal pemikiran keagamaan, khususnya penafsiran dan pemahaman terhadap Al-Qur'an dan hadits, tidak terlepas dari pengaruh-pengaruh budaya dan tradisi tersebut. Mereka berusaha menafsirkan Al-Qur'an dan hadits sesuai dengan alam pikirannya. Pola pikir tersebut sangat tampak ketika mereka menafsirkan surat al-Maidah (5) ayat 55-56 dan hadits *Thaqalayn*, yang cenderung mendukung doktrin yang mereka kembangkan dalam rangka membongkar kaidah *'adâlah al-shahâbah*.

---

[170]Siti Mariyam, *Tradisi Syi'ah*, 1.

[171]Hasan Ibrahim Hasan, *Islamic History and Culture, terj. Djahdan Humam* (Yogyakarta: Kota Kembang, 1989), 38.

[172]Farid Essack, *Qur'an : Pluralism & Liberation* (Oxford: One World, 1997), 50.

BAB V
PENUTUP

A. Implikasi terhadap Teori Penelitian Hadits

Salah satu problem utama dalam studi hadits adalah persoalan otentisitas hadits, apakah hadits yang sampai ke tangan kita ini merupakan hadits yang benar-benar telah disabdakan oleh Nabi Muhammad, atau hanya perkataan seseorang yang disandarkan kepada Nabi Muhammad dalam rangka untuk mendapatkan legitimasi teologis dan politik. Dalam rangka penyeleseian otentisitas ini, maka dibutuhkan penelitian. Para ahli hadits sangat besar perhatiannya dalam segi ini, baik dipakai sebagai penetapan suatu pengetahuan atau pengambilan suatu dalil sebagai dasar hukum. Apalagi jika hal tersebut berkaitan dengan riwayat hidup Nabi Muhammad Saw., ucapan, perbuatan, dan ketetapan yang disandarkan kepada Nabi.

Menurut Syuhudi Isma'il, setidaknya ada enam alasan yang mendorong dan melatarbelakangi penelitian hadits dilakukan, yaitu:

1. Hadits Nabi sebagai salah satu sumber ajaran Islam. Dengan meyakini bahwa hadits sebagai salah satu dasar sumber ajaran Islam, maka penelitian hadits, khususnya hadits *ahad*, sangat penting. Penelitian ini dilakukan dalam upaya menghindarkan diri

dari pemakaian dalil dari hadits yang tidak dapat dipertanggung-jawabkan sebagai sesuatu yang berasal dari Nabi Muhammad Saw.[1]

2. Tidak seluruh hadits tertulis pada zaman Nabi Muhammad Saw. Dalam realitas sejarah, hadits yang berkembang pada zaman Nabi lebih banyak berlangsung secara hafalan daripada secara tulisan. Hal itu berakibat bahwa dokumentasi secara tertulis belum mencakup seluruh hadits. Bahkan, tidaklah semua hadits yang telah tercatat oleh para sahabat telah dilakukan pemeriksaan di hadapan Nabi. Ini berarti bahwa hadits yang didokumentasikan secara tertulis dan secara hafalan tidak terhindar dari keharusan untuk diteliti.[2]

3. Telah timbul berbagai pemalsuan hadits. Pada mulanya, faktor yang mendorong seseorang melakukan pemalsuan hadits adalah kepentingan politik. Dalam sejarah, pertentangan politik telah mengakibatkan timbulnya pertentangan di bidang teologi. Sebagian pendukung teologi yang timbul pada saat itu telah membuat berbagai hadits palsu untuk memperkuat argumentasi aliran yang mereka yakini benar. Tentu saja, kalangan musuh Islam yang berkeinginan meruntuhkan ajaran Islam dari dalam tidak menyia-yiakan pertentangan politik yang dialami umat Islam. Para musuh Islam itu juga menggunakan senjata dengan membuat berbagai hadits palsu dalam memerangi Islam.[3]

4. Proses penghimpunan hadits yang memakan waktu lama. Dalam sejarah, penghimpunan hadits secara masal terjadi atas perintah Khalifah 'Umar b. 'Abd al-'Azîz. Dikatakan resmi, karena kegiatan penghimpunan itu merupakan kebijaksanaan dari kepala

---

[1] M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadits* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 10.

[2] *Ibid.*, 12.

[3] *Ibid.*, 13-14.

negara, dan dikatakan masal karena perintah kepala negara itu ditujukan kepada para gubernur dan ulama ahli hadits pada zaman itu. Pada sekitar pertengahan abad kedua Hijriah, telah muncul karya-karya himpunan hadits di berbagai kota besar dan puncak penghimpunan hadits terjadi pada abad ketiga Hijriyah. Jarak yang lama antara masa penghimpunan hadits dengan kewafatan Nabi mengakibatkan dibutuhkannya kecermatan terhadap validitas hadits untuk menghindarkan dari hadits yang tidak bisa dipertanggungjawabkan otentisitasnya.

5. Jumlah kitab hadits yang banyak dengan metode penyusunan yang beragam. Jumlah kitab hadits yang disusun oleh para ulama hadits sangat banyak dan beragam dalam metode penyusunannya. Masing-masing *mukharrij* memiliki metode sendiri-sendiri, baik dalam penyusunan sistematikanya maupun topik yang dikemukakan dalam menghimpun hadits, bahkan para ulama berbeda dan beragam pula dalam menilai dan membuat kriteria tentang peringkat kitab-kitab hadits. Dengan beragamnya berbagai aspek dalam kitab-kitab hadits tersebut, maka kualitas haditsnya menjadi tidak selalu sama. Untuk itulah dibutuhkan penelitian hadits.[4]

6. Telah terjadi periwayatan hadits secara makna. Hal ini telah terjadi pada sahabat dan masa sesudahnya.

7. Walaupun persyaratan periwayatan secara makna cukup ketat,[5] kebolehan tersebut menunjukkan bahwa matan hadits yang diriwayatkan secara makna ada, bahkan banyak. Padahal, untuk

---

[4] *Ibid.,* 21-20.

[5] Misalnya periwayat yang bersangkutan harus mendalam pengetahuannya tentang bahasa Arab, hadits yang diriwayatkan bukanlah bacaan yang bersifat *ta'abbudî*, umpamanya bacaan shalat, dan periwayatan secara makna dilakukan karena sangat terpaksa. Lihat Ibn al-Salâh, *'Ulûm al-Hadîts* (al-Madînah al-Munawarah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1972), 190-192.

mengetahui kandungan petunjuk hadits tertentu diperlukan terlebih dahulu mengetahui susunan redaksi (tekstual) dari hadits yang bersangkutan, khususnya yang berkenaan dengan hadits *qaulî*. Karenanya, kegiatan penelitian dalam hal ini sangat penting.[6]

Teori penelitian hadits yang telah dikembangkan para ulama klasik pada umumnya berpijak pada definisi hadits *shahîh*. Adapun definisi yang paling umum adalah sebagai berikut.[7]

ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط من اول السند الى منتهاه ولا يكون شاذا ولا معللا

> Hadits yang sanadnya bersambung, diriwayatkan oleh orang yang adil lagi kuat daya ingatnya dari orang yang adil lagi kuat ingatannya pula dari awal sanad sampai akhirnya serta terhindar dari cacat dan *'illat*.

Berangkat dari definisi di atas, dapat dikemukakan bahwa unsur-unsur kaidah penilaian sahih hadits adalah sebagai berikut.

1. Hadits yang bersangkutan harus bersambung mulai dari *mukharrij al-hadîts* sampai kepada Nabi.

2. Seluruh periwayat dalam hadits itu harus bersifat *'adil* dan *dâbith*.

3. *Sanad* dan *matn* hadits harus terhindar dari kejanggalan (*shâdh*) dan cacat (*'illah*).

Dari ketiga butir tersebut dapat diurai menjadi tujuh butir, yakni lima butir berhubungan dengan sanad dan dua butir berhubungan dengan matan.

---

[6] *Ibid.,* 21.

[7] Abû al-Qâsim, *Qawâ'id Ushûl al-Hadîts* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabiy, t.t.), 39. Lihat juga al-Khathîb, *Ushûl*, 305. Ibn Salâh, *Muqaddimah Ibn Salâh* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1989), 7-8. Ibn Salâh, *Muqaddimah Ibn Salâh* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1989), 10. Abû Shuhbah, *al-Wasîth fî 'Ulûm wa Musthalah al-Hadîts* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, t.t.), 225. Muhammad b. 'Alî al-Fârisî, *Jawâhir al-Ushûl fî 'Ilm Hadîts al-Rasûl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), 33.

1. Yang berhubungan dengan sanad adalah: (a) sanad bersambung, (b) periwayat bersifat adil, (c) periwayat bersifat *dâbith*, (d) terhindar dari kejanggalan, (e) terhindar dari cacat.

2. Yang berhubungan dengan matan ialah: (a) terhindar dari kejanggalan (b) terhindar dari cacat.[8]

Dari butir-butir penelitian hadits di atas, yang erat kaitannya dengan sahabat sebagai seorang periwayat hadits adalah sifat *'âdil* dan *dâbitt*. Sifat adil, sebagaimana telah dibahas pada bab 2, menyangkut aspek kepribadian sebagai seorang periwayat hadits, sedangkan *dâbith* erat kaitannya dengan aspek kecerdasan seorang periwayat. Menurut ulama hadits, *dâbith* adalah orang yang mendengarkan riwayat sebagaimana seharusnya, dia memahami dengan pemahaman yang mendetail, kemudian hapal dengan sempurna, dan memiliki kemampuan yang demikian itu, sedikitnya mulai dari saat ia mendengar riwayat itu sampai dia menyampaikan riwayat tersebut kepada orang lain.[9] Namun, ulama hadits pada umumnya kurang memperhatikan aspek kedabitan. Mereka lebih meyakini bahwa aspek ketepercayaan sahabat secara otomatis melekat pada diri seseorang ketika ia mendapat gelar sahabat Nabi.

Aspek ketepercayaan inilah yang berbeda dengan banyak realitas sejarah. Salah satu kasus yang menarik untuk dicermati adalah perkataan Abû Dardâ' dalam *Musnad Ahmad*, yang kemudian dimentahkan oleh 'Â'ishah.

حَدَّثَنَا رَوْحٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي زِيَادٌ، أَنَّ أَبَا نَهِيكٍ، أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا الدَّرْدَاءِ كَانَ يَخْطُبُ النَّاسَ أَنْ لَا وَتْرَ لِمَنْ أَدْرَكَ الصُّبْحَ فَانْطَلَقَ رِجَالٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى عَائِشَةَ، فَأَخْبَرُوهَا، فَقَالَتْ: " كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصْبِحُ، فَيُوتِرُ "

[8] Isma'il, *Metodologi*, 65.

[9] Al-Sâlih, *'Ulûm al-Hadîts*, 128. Lihat juga al-Muthallib, *Tawthîq al-Sunnah*, 159.

> Rauh menceritakan kepada kita, Ibn Juraij telah menceritakan kepada kita, ia berkata: telah memberitahukan kepadaku Ziyâd, bahwa sesungguhnya Abû Nahaik telah memberitakan bahwa Abû Dardâ' berkhotbah kepada sekelompok manusia, sesungguhnya orang yang sudah masuk waktu shubuh maka tidak ada witir baginya. Kemudian sebagian dari mereka pergi ke 'Â'ishah dan menyatakan perihal yang telah disampaikan Abû Dardâ'. 'Â'ishah berkata: Nabi melaksanakan shalat shubuh lalu melaksanakan witir.

Di dalam *Adwâ' al-Sunnah*, komentar 'Â'ishah terhadap Abû Dardâ' dalam kasus hadits di atas: Abû Dardâ' telah berbohong. Ketika Ibn 'Umar menyatakan bahwa Nabi telah melakukan ibadah umrah pada bulan Rajab, 'A'ishah menyatakan bahwa Ibn 'Umar telah lupa. Selanjutnya 'Â'ishah juga menyatakan bahwa Anas b. Mâlik dan Abû Sa'îd al-Khudhrî tidak mengetahui hadits Nabi, karena masih belum dewasa. Ia juga menegaskan bahwa ia menolak hadits yang bertentangan dengan Al-Qur'an, karena dimungkinkan periwayatan dari sahabat yang tepercaya didasarkan atas salah pendengaran atau salah memahami hadits.[10]

Sahabat Nabi merupakan generasi pertama dalam jalur periwayatan hadits. Idealnya, pada masa sahabat ini, ketika Nabi bersabda, sebagian besar dari mereka meriwayatkannya dari Nabi, kemudian diteruskan ke generasi berikutnya.[11] Posisi sahabat dalam sanad ideal seharusnya sahabat Nabi telah memancarkan sabda Nabi tersebut kepada beberapa *tâbi'în* dan seterusnya hingga sampai pada *mukharrij al-hadîts*. Namun, realitas bentuk sanad tidak demikian. Menurut Juynboll, jalur periwayatan dalam kitab-kitab hadits justru mengarah pada diagram yang sebaliknya. Seolah-olah sahabat tidak mempunyai kolabor (*shâhid*) dalam periwayatan hadits, bahkan sampai pada tingkatan *tâbi'în* dan *atba' tâbi'în*.[12]

---

[10] Abû Rayyah, *Adwâ' 'Alâ al-Sunnah*, 75.

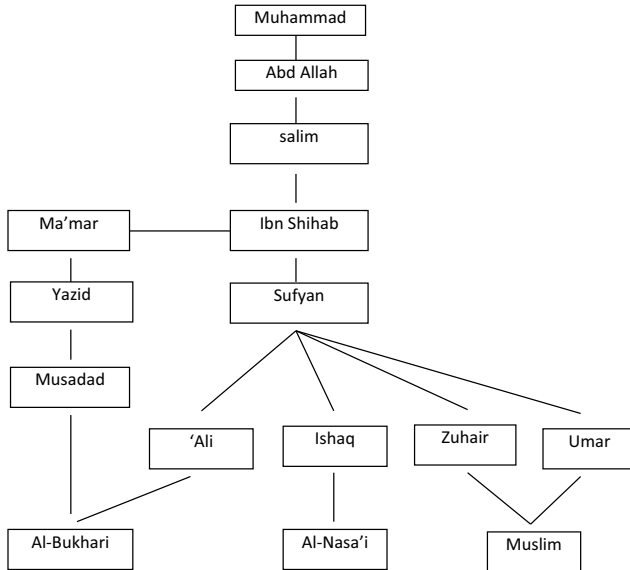
[11] Ali Masrur, *Teori Common Link G.H.A Juynboll: Melacak Kesejarahan Hadits Nabi* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 65.

[12] *Ibid.*, 66.

Fenomena posisi sahabat Nabi Muhammad yang umum dalam periwayatan hadits dapat dilihat pada hadits berikut.

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «إِذَا اسْتَأْذَنَتِ امْرَأَةُ أَحَدِكُمْ فَلاَ يَمْنَعْهَا

Telah menceritakan kepada kita Musaddad, telah menceritakan kepada kita Yazîd b. Zurai', dari Ma'mar, dari al-Zuhrî, dari Sâlim b. 'Abd Allah dari. Nabi Muhammad Saw.: jika di antara istrimu minta izin pergi (ke masjid), maka jangan dicegah.

Hadits di atas terdapat dalam*Shahîh al-Bukhârî*, pada *Kitâb al-Adhân*, hadits nomer 166 dan *Kitâb al-Nikâh* hadits nomor 116. Selain itu, hadits ini juga diriwayatkan oleh Muslim pada *Kitâb Shalâh*, hadits nomor 134, dan juga diriwayatkan oleh al-Nasâ'î pada *Kitâb Masâjid*, hadits nomor 15. Pada hadits ini, sahabat yang menjadi periwayat pertama adalah 'Abd Allah b. 'Umar. Dari sahabat inilah kemudian seorang *tâbi'în*, yaitu Sâlim b. 'Abd Allah meneruskan kepada Ibnu Syihâb al-Zuhrî. Baru pada Ibnu Syihâb al-Zuhrî, periwayat pada hadits ini menyebar sehingga sampai pada al-Bukhârî, Muslim dan al-Nasâ'î. Fenomena ini memberikan pengertian, betapa otoritatifnya seorang sahabat yang bernama 'Abd Allah b. 'Umar, karena ia sendirian, dalam pengertian ia tidak mempunyai kolaborator atau *syâhid*. Dan posisi sahabat seperti ini merupakan posisi yang lumrah dalam kitab-kitab hadits yang sampai kepada kita.

Dengan demikian, posisi sahabat dalam realitas sanad yang ada dalam kitab-kitab hadits sangat sentral. Sahabat sebagai generasi penghubung antara Nabi Muhammad dengan generasi sesudahnya (*tâbi'în*), menurut kaum Sunni, harus diakui bahwa sahabat sebagai orang yang mempunyai otoritas luar biasa, sehingga ia mempunyai posisi yang istimewa dibandingkan periwayat lain. Tetapi, dalam realitas sejarahnya, otoritas yang diberikan ulama Sunni tersebut bertentangan dengan realitas kehidupan para sahabat, walaupun tidak semua sahabat periwayat hadits kondisi kehidupannya bertentangan dengan sifat *'adâlah*.

Dengan pembongkaran kaidah seluruh sahabat adil, dari sisi otentisitas hadits, paling tidak berimplikasi pada dua aspek, yaitu:

a. Perubahan *Ashl al-Sanad* Pada Hadits Ahad

Ashl al-sanad atau pangkal sanad merupakan tempat kembalinya sanad. Mengenai hadits ahad, para ulama mendefinisi-

kannya sebagai hadits yang dalam periwayatannya tidak terpenuhi sarat-sarat mutawatir.[13] Definisi ini memberikan pengertian bahwa selama tiap *thabaqah* itu jumlah perawinya tidak memenuhi hitungan muawatir maka hadits tersebut termasuk hadits Ahad.

Hadits ahad dibagi menjadi tiga, yaitu hadits *masyhûr*, hadits *gharîb* dan hadits *'azîz*. Hadits *masyhûr* adalah hadits yang diriwayatkan oleh tiga orang atau lebih selama tidak mencapai tingkat mutawatir.[14] Hadits *'azîz* adalah hadits yang diriwayatkan oleh dua orang atau lebih dalam semua tingkatan atau *thabaqah sanad* hadits tersebut.[15]Definisi hadits *'azîz* di atas memberikan pengertian bahwa bilamana suatu hadits dalam tiap-tiap tingkatan sanad tersebut lebih dari dua orang. Jika didapatkan dalam sebagian tingkatan sanad hadits tersebut tiga orang atau lebih, maka itu tidak merusaknya dengan sarat asalkan tetap ada dalam satu tingkatan sanad hadits tersebut dua orang, karena yang dipedomani adalah sanad yang paling sedikit dalam salah satu tingkatannya. Hadits *gharîb* adalah hadits yang diriwayatkan oleh seorang rawi dalam tiap *thabaqah* atau sebagian *thabaqah* hadits tersebut.[16]

Menurut Fatchur Rachman, hadits *ahad gharîb muthlaq*, *ashl al-sanad*, atau pangkal sanadnya adalah tabi'in, bukan sahabat. Lebih lanjut, ia menjelaskan bahwa tujuan memperbincangkan penyendirian rawi dalam hadits *gharîb* adalah apakah rawi tersebut masih bisa diterima periwayatannya atau tidak sama sekali. Adapun kalau yang menyendiri itu sahabat, maka menurut

---

[13] 'Abd al-Nâshir Tawfîq al-'Athâr, *Dustur al-Ummah wa 'Ulûm al-Sunnah* (Kairo: Maktabah Wahbah, t.t.), 196.

[14] *Ibid.*, 197.

[15] *Ibid*.

[16] *Ibid*. Lihat juga Ibn Taymiyyah, *'Ilm al-Hadîts* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1989), 31.

Fatchur Rachman sudah tidak perlu diperbincangkan lagi, karena sudah diakui oleh umum bahwa para sahabat itu semuanya adil.[17] Fatchur Rachman kemudian mencontohkan hadits berikut.

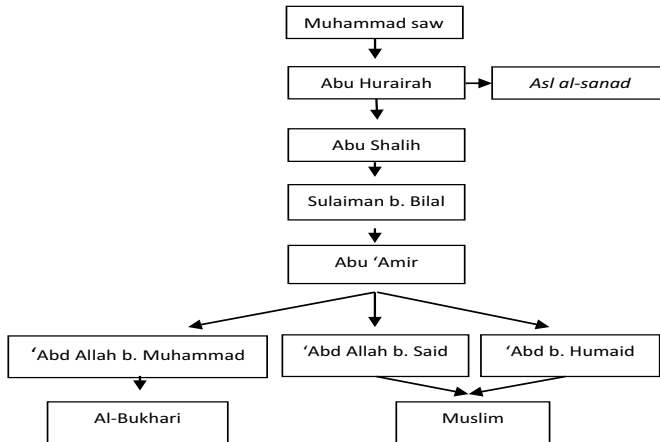
حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الجُعْفِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ العَقَدِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلاَلٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ :الإِيمَانُ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً، وَالحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمَانِ

Telah menceritakan kepada kami 'Abd Allah b. Muhammad al-Ju'fiy, telah menceritakan kepada kami Abû 'Âmir, telah menceritakan kepada kami Sulaimân b. Bilâl dari 'Abd Allah b. Dînâr, dari Abû Sâlih, dari Abû Hurairah, dari Nabi Muhammad, Nabi bersabda: Iman itu tujuh puluh cabang lebih dan malu itu sebagian dari iman.[18]

Walaupun hadits di atas *mukharrij al-hadîts*-nya banyak, akan tetapi rangkan sanad mulai dari Abû Hurairah, Abû Sâlih, 'Abd Allah b. Dînâr, Sulaimân b. Bilâl, dan Abû 'Âmir menyendiri, dalam pengertian tidak mempunyai tâbi' dan shâhid. Setelah Abû 'Âmir, periwayatan baru bercabang. Maka, hadits ini dapat dikategorikan sebagai hadits *ahad-gharîb*. Menurut Fatchur Rachman, *ashl al-sanad* hadits di atas adalah Abû Sâlih, bukan Abû Hurairah. Skema hadits tersebut adalah sebagai berikut:

---

[17] Fatchur Rachman, *Ikhtishar Musthalahul Hadits* (Bandung: al-Ma'arif, 1974), 97-98.

[18] Al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî, Bâb Umûr al-Îmân*, hadits nomor 9. Muslim, *Sahîh Muslim, Bâb Shu'ab al-Îmân*, hadits nomor 57. Abû Dâwûd, *Sunan Abî Dâwûd, Bâb fî Radd al-Irjâ'*, hadits nomor 4.676. al-Tirmidzî, *Sunan al-Tirmidhiy, Dhikr Shu'ab al-Îmân*, hadits nomor 5.004. al-Nasâ'î, *Sunan al-Nasâ'iy, Dhikr Shu'ab al-Îmân*, hadits nomor 5.005.

Namun, kalau kaidah tersebut dibongkar berdasarkan pendekatan seperti telah dibahas pada bab sebelumnya maka *ashl al-sanad* tidak dapat dikembalikan kepada tabi'in, tetapi harus dikembalikan kepada *thabaqah* sahabat. Sebagai konsekuensinya adalah kedudukan sahabat tidak lagi istimewa sebagaimana teori yang dikembangkan oleh kaum Sunni, tetapi kedudukan sahabat sama dengan periwayat lain.

b. Penerapan teori penelitian hadits pada semua tingkat periwayat

Sebagaimana dijelaskan di atas, karena sahabat dianggap sama dengan periwayat pada *thabaqah* berikutnya, yaitu *tâbi'în*, maka penerapan teori penelitian hadits harus dilakukan pada semua tingkatan, termasuk sahabat. Teori *al-jarh wa al-ta'dîl* yang telah dirumuskan para ahli hadits pada masa dahulu juga harus diterapkan pada generasi sahabat. Sahabat harus dilihat dari sisi kesejarahannya, baik dari sisi inteletualitasnya (*al-dabth*) maupun sisi kepribadiannya (*al-'adâlah*). Selain itu, sejauh mana seorang sahabat ini bergaul dengan Nabi Muhammad juga harus menjadi perhatian. Apakah sahabat tersebut *laqiya* (bertemu langsung

dengan Nabi) sehingga dimungkinkan terjadi penerimaan hadits secara langsung tanpa perantara sahabat lain, atau hanya sekadar *ra'â*, melihat Nabi, sehingga ia menerima hadits tidak secara langsung dari Nabi, tetapi melalui perantara sahabat lain, bahkan dari tabi'in. Salah satu kasus yang menarik untuk diperhatikan adalah hadits riwayat Muslim dari Abû Hurairah.[19]

حَدَّثَنِي سُرَيْجُ بْنُ يُونُسَ، وَهَارُونُ بْنُ عَبْدِ اللهِ، قَالَا: حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: قَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ، أَخْبَرَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ أُمَيَّةَ، عَنْ أَيُّوبَ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ رَافِعٍ، مَوْلَى أُمِّ سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: أَخَذَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدِي فَقَالَ: خَلَقَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ التُّرْبَةَ يَوْمَ السَّبْتِ، وَخَلَقَ فِيهَا الْجِبَالَ يَوْمَ الْأَحَدِ، وَخَلَقَ الشَّجَرَ يَوْمَ الِاثْنَيْنِ، وَخَلَقَ الْمَكْرُوهَ يَوْمَ الثُّلَاثَاءِ، وَخَلَقَ النُّورَ يَوْمَ الْأَرْبِعَاءِ، وَبَثَّ فِيهَا الدَّوَابَّ يَوْمَ الْخَمِيسِ، وَخَلَقَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَعْدَ الْعَصْرِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ، فِي آخِرِ الْخَلْقِ، فِي آخِرِ سَاعَةٍ مِنْ سَاعَاتِ الْجُمُعَةِ، فِيمَا بَيْنَ الْعَصْرِ إِلَى اللَّيْلِ

Telah menceritakan kepadaku Surayj dan Hârûn, keduanya berkata: telah menceritakan kepada kita Hajjâj, ia berkata: berkata Ibn Juraij, telah memberitakan kepadaku Ismâ'îl, dari 'Umayyah, dari Ayyûb, dari 'Abd Allah, dari Abû Hurairah: Nabi Muhammad memegang tanganku dan bersabda: Allah menciptakan bumi pada hari Sabtu, menciptakan gunung di bumi pada hari Ahad, menciptakan tumbuh-tumbuhan pada hari Senin, menciptakan sesuatu yang dibenci pada hari Selasa, menciptakan cahaya pada hari Rabu, menciptakan hewan pada hari Kamis, menciptakan Adam setelah Asar sampai akhir malam, pada jam terakhir hari Jumat setelah Asar sampai malam.

Menurut al-Bukhârî, Ibn Katsîr, dan yang lain, sebagaimana dikutip oleh Mahmûd Abû Rayyah,[20] bahwa Abû Hurairah

---

[19] Muslim, *Sahîh Muslim, Bâb Ibtidâ' al-Khalq*, hadits nomor 2.789, Vol. IV (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turath al-'Arabiy, t.t.), 2.149.

[20] Mahmûd Abû Rayyah, *Adwâ' 'Alâ al-Sunnah al-Muhammadiyah* (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.t.), 209.

meriwayatkan hadits ini tidak langsung dari Nabi Muhammad, melainkan Abû Hurairah meriwayatkan hadits ini melalui seorang tabi'in yang bernama Ka'b b. al-Akhbar.[21] Realitas sanad seperti ini berarti menunjukkan bahwa tidak setiap sahabat Nabi

---

[21] Nama lengkapnya adalah Abû Ishâq Ka'b b. Mati' al-Himyarî. Kemudian ia terkenal dengan gelar Ka'b al-Akhbar, karena kedalaman ilmu pengetahuannya. Dia berasal dan Yahudi Yaman, dan keluarga Dhî Ra'in, dan ada yang mengatakan dari Dhî Kila'. Sejarah masuk Islamnya ada beberapa versi. Menurut Ibn Hajar, dia masuk Islam pada masa pemerintahan Khalifah 'Umar b. al-Khaththâb, lalu berpindah ke Madinah, ikut dalam penyerbuan Islam ke Syam, dan akhirnya pindah ke sana pada masa pemerintahan Khalifah 'Utsmân b. 'Affân, sampai meninggal pada tahun 32 H di Hims. Ibn Sa'd memasukkan Ka'b al-Akhbar dalam tingkatan pertama dan tabi'in di Syam. Sebagai seorang tabi'in, ia banyak meriwayatkan hadits-hadits dari Rasulullah secara *mursal,* Umar, Shuhaib, dan Aisyah. Hadits-haditsnya banyak diriwayatkan oleh Mu'âwiyah, Abû Hurairah, Ibn 'Abbâs, 'Atha' b. Rabâh, dan lain-lain. Dan, segi kedalaman ilmunya, beberapa orang sahabat seperti Abu Darda dan Mu'awiyah mengakuinya. Malah menurut 'Abd Allah b. Zubayr, dia mempunyai semacam prediksi yang tepat. Di samping itu, sekalipun telah masuk Islam, ia masih tetap membaca dan mempelajari Taurat dan sumber-sumber *Ahl al-Kitâb* lainnya. Tentang ke-*'adâlah*-an, tokoh ini termasuk seorang yang kontroversi. Namun, al-Dhahâbî tidak sependapat, malah menolak segala alasan sebagian orang yang menuduh Ka'ab sebagai pendusta, malah meragukan keislamannya. Dia beralasan, antara lain bahwa para sahabat seperti Ibn 'Abbâs dan Abû Hurairah, mustahil mereka mengambil riwayat dan seorang Ka'ab yang pendusta. Malah para *muhaddîtsîn* seperti Imâm Muslim juga memasukkan beberapa hadits dari Ka'ab ke dalam kitab *Sahîh-nya*. Begitu pula yang lainnya seperti Abû Dâwûd, al-Tirmidzî, dan al-Nasâ'î juga melakukan hal yang sama dalam kitab *Sunan* mereka. Sehingga menurut al-Dhahâbî, tentu saja mereka menganggap Ka'ab sebagai seorang yang *'âdil* dan *thiqqah*. Di lain pihak, Ahmad Amîn dan Rasyid Rida menuduh Ka'ab sebagai seorang pendusta, tidak dapat diterima riwayatnya, malah berbahaya bagi Islam. Mereka beralasan, karena ada sementara *muhaddîtsîn* yang sama sekali tidak menerima riwayatnya, seperti Ibn Qutaybah dan al-Nawâwî, sedangkan al-Tabârî hanya sedikit meriwayatkan darinya, malah dia dituduh terlibat dalam pembunuhan khalifah beberapa hari sebelum terbunuh. Akan tetapi, alasan Amin dan Rasyid Rida yang memperkuat pendapat Ibn Taymiyah sebelumnya, dibantah tegas oleh al-Dhahâbiy yang tetap beranggapan bahwa Ka'ab a1-Akhbar adalah seorang yang cukup *'adil* dan *thiqqah*. Meskipun demikian, tokoh Ka'ab al-Akhbar tetap dianggap sebagai tokoh Israiliyat yang kontroversial, banyak kalangan shahabat yang mengambil hadits dari Ka'ab al-Akhbar. Lebih lanjut lihat al-Mizzî, *Tahdhib al-Kamâl*, Vol. XXIV, 189. Lihat juga Ahmad Amîn, *Fajr al-Islâm, 201-202. Lihat juga Muhammad Husayn* al-Dhahâbî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn, Vol. I* (Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 1961), 184-187. Lihat juga Rashîd Ridâ, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Hakîm, Vol. I* (Mesir: Dâr al-Manâr, 1373), 9-10.

meriwayatkan hadits langsung dari Nabi. Dimungkinkan sahabat meriwayatkan hadits dari sahabat lain, tetapi ia menyatakan bahwa apa yang ia dengar, ia nyatakan langsung dari Nabi.

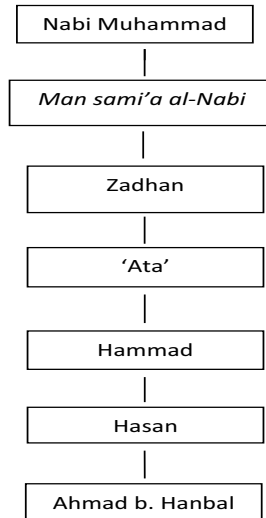
Dengan diperlakukannya perubahan *ashl al-sanad* pada hadits ahad dari *thabaqah* tabi'in ke *thabaqah* sahabat dan pemberlakuan kaidah *al-jarh wa al-ta'dîl* pada tiap-tiap *thabaqah* periwayat hadits, pertanyaan selanjutnya adalah bagaimana dengan periwayat dari sahabat yang tidak jelas atau *mubham*? Data yang diperoleh peneliti dari *al-kutub al-tis'ah*, setidaknya ada 443 matan hadits dengan periwayat yang tidak jelas, pada *thabaqah* sahabat. Jumlah ini tidak memperhitungkan pengulangan dalam satu kitab hadits. Perinciannya adalah sebagai berikut.

Ism Mubham	*Sahih al-Bukhari*	*Sahih Muslim*	*Sunan Abi Dawud*	*Sunan al-Tirmidzi*	*Sunan al-Nasa'i*	*Sunan Ibn Majah*	*Musnad Ahmad*	*Sunan al-Darimi*	*Muwatta' Malik*
	-	3	89	7	61	10	265	12	7

Salah satu kasus periwayat yang *mubham* pada *thabaqah* sahabat adalah hadits riwayat Ahmad b. Hanbal. Berikut sanad dan matan hadits secara lengkap.

حَدَّثَنَا حَسَنُ بْنُ مُوسَى، قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ، عَنْ زَاذَانَ أَبِي عُمَرَ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَنْ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَنْ لُقِّنَ عِنْدَ الْمَوْتِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ

Telah menceritakan kepada kita Hasan b. Mûsâ, telah menceritakan kepada kita Hammâd b. Salamah, dari 'Athâ' dari Zâdhân, ia berkata: telah menceritakan kepadaku seseorang yang telah mendengar dari Nabi, Nabi bersabda: seseorang ketika akan meninggal, lalu dibisikkan kalimat la ilah illa Allah, maka ia akan masuk surga.

Hadits di atas, hanya diriwayatkan oleh Imâm Ahmad dalam musnadnya, hadits nomor 15.329, adalah sebagai berikut.

Dengan memerhatikan periwayat yang tidak jelas (*mubham*) seperti hadits di atas, dan tidak adanya data pendukung yang menguatkan sanad hadits ini, maka otentisitas hadits ini tidak bisa dipertanggungjawabkan, sehingga tidak dapat dijadikan dalil atau pengetahuan yang diduga kuat berasal dari Nabi Muhammad.

Di samping kapasitas intelektual dan integritas pribadi seorang sahabat, pertemuan seorang sahabat dengan Nabi Muhammad juga harus menjadi perhatian, apakah seorang sahabat tersebut bertemu dan mendengarkan langsung dari Nabi atau sorang sahabat tersebut hanya mendengar riwayat dari sahabat lain, atau bahkan ia mendengar dari seorang tabi'in, tetapi ia menyatakan mendengar langsung dari Nabi Muhammad Saw. Maka, yang perlu mendapatkan perhatian dalam memberikan penilaian hadits adalah *riwâyat al-aqrân* dan *riwâyat al-ashâghîr 'an al-akâbîr*. *Riwâyat al-aqrân* periwayatan hadits yang dilakukan oleh seorang periwayat terhadap periwayat yang umurnya sebaya, atau mempunyai guru yang sama. Pada masa sahabat, *riwâyat al-aqrân* sering terjadi, artinya tidak setiap

hadits yang disampaikan sahabat tersebut langsung mereka dengar dari Nabi Muhammad Saw. Hal itu terjadi, karena tidak semua sahabat mempunyai kesempatan yang sama untuk selalu bersama dengan Nabi.[22] Dengan skema seperti ini dimungkinkan, dalam penulisan hadits, sahabat yang bertemu dan mendengar langsung dari Nabi kapasitas intelektual dan integritas pribadinya dapat dipertanggungjawabkan. Akan tetapi, yang tertulis dalam kitab-kitab kanonik sahabat tersebut tidak tertulis, justru sahabat yang tidak bertemu langsung dengan Nabi yang tertulis, yang mungkin saja kapasitas intelektual dan integritas pribadinya dipertanyakan. Oleh karena itu, penelitian secara mendalam terhadap sahabat sangat diperlukan.

Adapun yang dimaksud dengan *riwâyat al-ashâghîr 'an al-akâbîr* adalah periwayatan hadits seorang rawi yang lebih tinggi usianya atau lebih banyak ilmunya dari rawi yang lebih rendah usianya atau lebih sedikit ilmunya yang diperoleh dari seorang guru. Termasuk dalam *riwâyat al-ashâghîr 'an al-akâbîr* adalah *riwâyat al-shahâbah 'an tâbi'în 'an al-shahâbah.*[23]

---

[22] Lihat 'Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, 67-68.

[23] Berikut ini contoh *riwâyah al-shahâbah 'an tâbi'în 'an al-shahâbah*:

Í

حَدَّثَنَا عَبْدُ العَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ الزُّهْرِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنِي صَالِحُ بْنُ كَيْسَانَ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ، أَنَّهُ قَالَ: رَأَيْتُ مَرْوَانَ بْنَ الحَكَمِ جَالِسًا فِي المَسْجِدِ، فَأَقْبَلْتُ حَتَّى جَلَسْتُ إِلَى جَنْبِهِ، فَأَخْبَرَنَا أَنَّ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ أَخْبَرَهُ: " أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمْلَى عَلَيْهِ: (لاَ يَسْتَوِي القَاعِدُونَ مِنَ المُؤْمِنِينَ) (النساء: 95) (وَالمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) (النساء: 95) "، قَالَ: فَجَاءَهُ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ وَهُوَ يُمِلُّهَا عَلَيَّ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، لَوْ أَسْتَطِيعُ الجِهَادَ لَجَاهَدْتُ - وَكَانَ رَجُلًا أَعْمَى - فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلَى رَسُولِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَفَخِذُهُ عَلَى فَخِذِي، فَثَقُلَتْ عَلَيَّ حَتَّى خِفْتُ أَنْ تَرُضَّ فَخِذِي، ثُمَّ سُرِّيَ عَنْهُ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: (غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ) (النساء: 95)

Dalam hadits di atas, Sahl b. Sa'd, seorang shahabat menerima hadits dari seorang tabi'in yang bernama Marwân b. Hakam, di mana Marwân b. Hakam menerima hadits dari seorang sahabat yang bernama Zayd b. Thâbit.

Skema periwayatan model *riwâyat al-ashâghîr ʻan al-akâbîr* menurut Mahmûd Abû Rayyah banyak terjadi dalam periwayatan hadits. Lebih lanjut, ia menjelaskan bahwa al-ʻIrâqî mencatat paling tidak ada dua puluh hadits mempunyai struktur sanad model *riwâyat al-ashâghîr ʻan al-akâbîr* yang berkaitan dengan sahabat.[24] Al-Âmidî, sebagaimana dikutip Mahmûd Abû Rayyah, menjelaskan bahwa Ibn ʻAbbâs tidak mendengar langsung sabda Nabi Muhammad Saw. kecuali hanya empat hadits saja, hal itu terjadi karena umur Ibn ʻAbbâs ketika bertemu dengan Nabi Muhammad masih sangat muda.[25] Tetapi dalam *al-kutub al-tis'ah* saja, Ibn ʻAbbâs tercatat telah meriwayatkan hadits sebanyak 1.434 hadits. Abû Hurairah yang bertemu Nabi Muhammad Saw. kurang lebih hanya dua tahun, dalam *al-kutub al-tis'ah*, tercatat telah meriwayatkan hadits sebanyak 4.472, jauh lebih banyak dari sahabat yang lebih senior seperti ʻUmar b. al-Khaththâb misalnya, yang hanya meriwayatkan 509 hadits saja. Ini memberikan pengertian bahwa penelitian terhadap sanad ini sangat penting, tidak saja pada tabi'in sampai *mukharrij al-hadîts*, tetapi juga periwayat tingkat pertama, yaitu sahabat. Dengan adanya *naqd al-sanad* secara menyeluruh, maka hasil penilaian terhadap hadits dapat dipertanggungjawabkan.

B. Implikasi terhadap Otoritas Hadits sebagai Dasar Agama

Hadits sebagai sumber ajaran Islam yang kedua setelah Al-Qur'an diakui oleh hampir oleh seluruh umat Islam, hanya kelompok kecil umat Islam yang menolak hadits sebagai sumber ajaran Islam yang dikenal dengan *inkâr al-Sunnah*. Tidak diragukan lagi bahwa Sunnah Nabi Muhammad Saw. menempati posisi yang tinggi dalam agama Islam. Oleh karena selain sunnah

---

[24] Mahmûd Abû Rayyah, *Adwâ'*, 73.

[25] *Ibid.*, 71.

merupakan sumber penetapan hukum yang kedua setelah Al-Qur'an, Sunnah juga merupakan sumber pengetahuan, baik keagamaan atau *ma'rifah dîniyyah*, yaitu hal-hal yang berkaitan dengan alam gaib yang sumber satu-satunya adalah wahyu, seperti yang berkaitan dengan Allah, malaikat, kitab-kitab Allah, rasul-rasul Allah, surga dan neraka, hari kiamat dan tanda-tandanya, kejadian-kejadian di akhir zaman, maupun pengetahuan yang berkaitan dengan aspek kemanusiaan atau *jawânib insâniyyah* seperti yang berkaitan dengan pendidikan, kesehatan, dan perekonomian. Selain itu, Sunnah juga merupakan sumber peradaban, baik dalam tataran konsep peradaban *fiqh hadarî*, perilaku peradaban *suluk hadarî* maupun pembentukan peradaban *binâ' hadarî*.[26]

Oleh karena posisi Sunnah yang begitu urgen dalam agama, maka perhatian para ulama terhadap Sunnah sejak masa sahabat sampai sekarang terus terjaga, baik dalam bentuk pemeliharaan Sunnah dengan periwayatan kepada orang lain melalui hafalan atau tulisan dalam bentuk kajian-kajian yang mendalam terhadap metodologi penerimaan dan penyampaian Sunnah, penilaian terhadap periwayat hadits, dan penyeleksian Sunnah dari segi bisa tidaknya penyandaran suatu ucapan, perbuatan, maupun ketetapan terhadap Nabi Muhammad Saw. yang dapat dipertanggung-jawabkan keabsahannya. Untuk tujuan pertama kemudian melahirkan ilmu hadits riwayah, sementara untuk tujuan yang kedua melahirkan ilmu hadits dirayah.[27]

Mahmûd Abû Rayyah, mengutip pendapat al-Imâm al-Shâthibî, menjelaskan bahwa beberapa alasan mengapa posisi al-

---

[26] Lihat Yûsuf al-Qardâwiy, *al-Sunnah: Masdar li al-Ma'rifah wa al-Hadârah* (Mesir: Dâr al-Syurûq, 1998), 8-9.

[27] Nûr al-Dîn 'Ithr, *Manhaj al-Naqd fî 'Ulûm al-Hadîts* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1997), 25.

Sunnah diletakkan setelah Al-Qur'an. *Pertama*, karena Al-Qur'an merupakan sesuatu yang sudah pasti sedangkan al-Sunnah merupakan persangkaan kuat (*zann*). *Kedua*, al-Sunnah merupakan penjelas terhadap Al-Qur'an dan menambahkan sesuatu yang belum ada dalam Al-Qur'an. *Ketiga*, adanya beberapa hadits yang menjelaskan betapa pentingnya posisi al-Sunnah itu sendiri.[28] Walaupun Mahmûd Abû Rayyah sependapat dengan pendapat al-Shâthibî, ini menunjukkan bahwa al-Sunnah memiliki posisi yang penting, sekalipun Mahmûd Abû Rayyah memberikan perhatian dan kritikan yang sangat tajam terhadap hadits-hadits yang terhimpun dalam kitab kanonik.

Mahmûd Abû Rayyah juga mengutip pendapat Rasyid Rida. Rasyid Rida menjelaskan bahwa posisi Nabi Muhammad adalah menjelaskan Al-Qur'an, baik dengan ucapannya maupun perilakunya. Nabi Muhammad juga memberikan *tafshîl*, *takhsîs*, dan *taqyîd* terhadap Al-Qur'an. Akan tetapi Nabi Muhammad tidak dapat membatalkan hukum-hukum yang telah ditetapkan oleh Al-Qur'an. Karenanya, yang pokok dalam agama adalah Al-Qur'an, kemudian al-Sunnah al-'amaliyyah yang telah disepakati otentisitasnya, kemudian adalah hadits ahad.[29] Sama dengan al-Shâthibî, Rasyid Rida juga menganggap penting peran dan posisi al-Sunnah dalam kehidupan beragama umat Islam.

Kedudukan hadits Nabi Muhammad sebagai salah satu sumber ajaran Islam telah dijamin oleh Allah Swt. Kedudukan hadits tersebut sangat erat kaitannya dengan peran yang harus dilakukan oleh Nabi Muhammad sendiri.

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

---

[28] Mahmûd Abû Rayyah, *Adwâ'*, 39-40.

[29] *Ibid.,* 41-42.

> Dan, kami turunkan kepadamu Al-Qur'an, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan.[30]

Al-Tabarî, dalam tafsirnya, menjelaskan ayat di atas bahwa di antara tugas Nabi Muhammad, dengan diturunkannya Al-Qur'an, adalah menjelaskan dan mengingatkan manusia agar mereka memahami apa yang diturunkan kepada umat Nabi Muhammad. Artinya, Al-Qur'an membutuhkan penjelasan dari Nabi agar Al-Qur'an dapat dipahami makna dan kandungannya.[31]

Al-Shâthibî, sebagaimana dikutip oleh Mahmûd Abû Rayyah menjelaskan makna ayat di atas, bahwa posisi Nabi Muhammad terhadap Al-Qur'an adalah penafsir dan penjelas terhadap makna-makna hukum Al-Qur'an. Sunnah, maknanya selalu kembali kepada al-Kitab. Al-Sunnah memberikan perincian terhadap makna yang global, memberikan penjelasan terhadap makna yang *mushkil.*[32]

Landasan teologis lainnya, yang menjadi dasar bahwa al-Sunnah merupakan bagian penting bagi umat Islam adalah firman Allah Swt. dalam Q.S. al-Hasr (59): 7:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

> Dan, perintah yang dibawa oleh Rasul kepada kamu, maka terimalah serta amalkan, dan apa yang dilarang-Nya kamu melakukannya, maka patuhilah larangan-Nya.

Selanjutnya dalam Q.S al-Anfâl (8): 20:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ

> Wahai orang-orang yang beriman, taatlah kamu sekalian kepada Allah dan rasul-Nya.

---

[30] Q.S. al-Nahl(16): 44.

[31] al-Tabarî, *Tafsîr al-Tabarî*, Vol. XVII, 209.

[32] *Ibid.,* 40.

Dalam Q.S. al-Nisa' (4): 80 dan 69:

مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ

Barang siapa ta'at kepada rasul-Nya, maka dia telah ta'at kepada Allah

وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا

Dan, barangsiapa yang menaati Allah dan Rasul-Nya, mereka itu akan bersama-sama dengan orang-orang yang dianugerahi nikmat Allah, yaitu para Nabi, para *shiddiqîn*, orang-orang yang mati syahid, dan orang-orang yang saleh. Dan, mereka itulah teman yang sebaik-baiknya.

Ayat-ayat di atas merupakan ayat yang sering disebutkan para ulama hadits untuk menjelaskan bahwa perintah taat kepada Allah dan Nabi Muhammad merupakan perintah Ilahi. Artinya perintah ini merupakan perintah langsung dari Allah Swt.[33] Hanya saja menurut penulis, didalam memahami ayat-ayat tersebut, para ahli hadits cenderung tekstual tanpa memerhatikan kaitan ayat tersebut, baik dengan ayat sesudahnya maupun dengan ayat sebelumnya, bahkan cenderung mengabaikan aspek historisitas ayat tersebut. Misalnya dalam Q.S. al-Hasyr (59):7. Dalam ayat tersebut Allah memerintahkan untuk menerima pemberian Nabi dan meninggalkan larangan Nabi. Kalau ayat tersebut dilihat secara menyeluruh, sebenarnya ayat tersebut tidak berkaitan secara langsung dengan perintah untuk menggunakan hadits sebagai sumber ajaran Islam. Sebab ayat tersebut sebenarnya menjelaskan tentang mekanisme pembagian harta rampasan (*fay'*)[34] dan siapa saja yang berhak terhadap harta tersebut.

[33] Lihat misalnya 'Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, 37-40. M.M. Azami, *Hadits Nabi dan Sejarah Kodifikasinya*, terj. Ali Mustafa Ya'qub (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 27-29.

[34] Harta *fay'* adalah harta rampasan perang yang diperoleh dari musuh tanpa terjadinya pertempuran, berbeda dengan *ghanîmah*. *Ghanîmah* merupakan harta

Menurut al-Maraghî, ayat tersebut berawal dari tuntutan sejumlah sahabat kepada Nabi Muhammad Saw. agar Nabi membagi harta rampasan perang (*fai'*) seperti mekanisme pembagian *al-ghanîmah* pada Perang Badr. Kemudian Allah menjelaskan perbedaan antara keduanya, kalau *al-ghanîmah* merupakan harta rampasan perang yang diperoleh dengan usaha keras sedangkan harta *fay'* diperoleh tanpa usaha keras (peperangan). Karenanya, aturan pembagian atara keduanya berbeda dan pembagian harta *fay'* tersebut diserahkan sepenuhnya kepada Nabi Muhammad.[35]

Problem pemahaman seperti kasus pada Q.S. al-Hasr (59): 7 di atas, juga terjadi pada Q.S. al-Anfal (8):20. Para ahli hadits, biasanya hanya menuliskan dan memahami potongan awal ayat tersebut tanpa adanya pemahaman secara menyeluruh dengan menghubungkan ayat ini dengan ayat sebelum dan sesudahnya. Kalau ayat ini dihubungkan dengan lima ayat sebelumnya, yakni Q.S. al-Anfal (8): 15-19, sebenarnya ini erat kaitannya dengan larangan melarikan diri dari pertempuran. Dan, Allah mengancam para sahabat Nabi yang melarikan diri dari peperangan dengan neraka Jahanam. Karenanya, Allah memerintahkan kepada orang-orang yang beriman untuk selalu taat dan patuh terhadap perintah-Nya dan dilarang berpaling dari perintah-perintah tersebut.[36]

Di samping ayat-ayat Al-Qur'an, para ahli hadits juga menyebutkan beberapa landasan teologis kehujjahan Sunnah dari hadits Nabi. 'Ajjâj al-Khathîb misalnya, dalam bukunya yang berjudul *Ushûl al-Hadîts: 'Ulûmuh wa Musthalahuh*, menyebutkan beberapa sabda Nabi, yaitu:

---

rampasan perang yang diperoleh dari musuh setelah terjadinya pertempuran. Lihat Ahmad Musthafâ al-Maraghî, *Tafsîr al-Maraghiy*, Vol. XXVIII (Mesir: Matba'ah Musthafâ al-Bâbî, 1946), 37.

[35] Al-Maraghiy, *Tafsîr al-Maraghî*, Vol. XXVIII, 38.

[36] Lihat al-Maraghî, *Tafsîr al-Maraghî*, Vol. IX, 183-185.

عَنْ مَالِكٍ أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ، لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا: كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ

Dari Mâlik, sesungguhnya sesungguhnya Rasul Allah Saw. bersabda: telah aku tinggalkan kepadamu dua perkara dan tidak akan sesat selama kamu berpegangan dengannya, yaitu Ktab Allah dan Sunnah Nabi-Nya.[37]

عَنِ الْمِقْدَامِ بْنِ مَعْدِي كَرِبَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَه

Dari al-Miqdâm b. Ma'dî Kariba, dari Rasulullah, sesungguhnya Rasul Allah bersabda: saya diberi Kitab dan yang serupa dengannya.[38]

عَنْ الْعِرْبَاضَ بْنَ سَارِيَةَ، يَقُولُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: عَلَيْكُمْ بِمَا عَرَفْتُمْ مِنْ سُنَّتِي، وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ، عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ، وَعَلَيْكُمْ بِالطَّاعَةِ، وَإِنْ عَبْدًا حَبَشِيًّا

Dari al-'Irbâd, Nabi bersabda: kamu wajib memegang teguh Sunnah yang kamu ketahui dan Sunnah al-Khalîfah al-Râsyidun yang diberi petunjuk. Berpegang teguhlah kamu terhadap Sunnahku, kamu sekalian wajib taat, walaupun hamba Habashah.[39]

Menurut penulis, tidak semua hadits di atas, jika dilihat dari sisi otentisitasnya, dapat memberikan keyakinan yang pasti. Artinya, sebagian hadits-hadits ini dari sisi rangkaian sanadnya sulit dipertahankan. Hadits pertama, kitab-kitab hadits kanonik tidak memuat hadits tersebut, kecuali Imâm Mâlik dalam kitab *al-Muwaththa'* dan ia tidak menyebutkan sanad hadits tersebut secara lengkap sampai kepada Nabi. Dia hanya menyampaikan bahwa hadits ini berasal dari Nabi. Matan hadits riwayat Imâm Mâlik ini terbantahkan dengan hadits riwayat Ahmad b. Hanbal, yaitu:

---

[37] Imâm Mâlik, *al-Muwaththa'*, *Kitâb al-Jâmi'*, hadits nomor 1.395.

[38] Abû Dâwûd, *Sunan Abû Dâwûd*, *Kitâb al-Sunnah*, hadits nomor 3.988.

[39] Al-Hâkim, *al-Mustadrak, Kitâb al-'Ilm*, hadits nomor 331.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُوسَى ابْنُ بِنْتِ السُّدِّيِّ قثنا تَلِيدٌ، عَنْ أَبِي الْجَحَّافِ، عَنْ عَطِيَّةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ فَلَنْ تَضِلُّوا: كِتَابَ اللَّهِ، وَأَهْلَ بَيْتِي

> Telah menceritakan kepada kami 'Abd Allah, telah menceritakan kepadaku Ismâ'îl, dari Abû al-Jahhâf, dari 'Athiyyah, dari Abû Sa'îd, Nabi bersabda: telah aku tinggalkan kepadamu, selama engkau berpegangan kepada keduanya, kamu tidak akan hancur: Kitab Allah dan *Ahl bait*-ku.[40]

Dengan redaksi *matn* yang demikian, hadits ini menjadi salah satu landasan teologis kaum Syi'ah untuk melegitimasi ajarannya, di mana *Ahl al-Bait* merupakan salah satu sumber ajaran Islam, maka *Ahl al-Bait* harus mempunyai sifat *'ishmah*.

Hadits kedua ini diriwayatkan oleh Abû Dâwûd dan Ahmad b. Hanbal. Hadits ini berpangkal pada seorang sahabat yang bernama al-Miqdam b. Ma'di Kariba,[41] dan dalam *al-Kutub al-Sittah*, al-Miqdam b. Ma'di Kariba hanya meriwayatkan sebanyak 27 hadits. Rangkaian sanad dalam hadits ini termasuk dapat dipercaya, karena semua periwayat dalam rangkaian sanad ini *thiqqah* dan memenuhi kriteria hadits sahih, sehingga otentisitas

---

[40] Ahmad b. Hanbal, *Fadâ'il al-Shahâbah* (Beirut: Muasasah al-Risâlah, 1983), hadits nomor 170. Hadits ini juga diriwayatkan oleh al-Tirmidzî, *Sunan al-Tirmidzî, Kitâb al-Manâqib 'an Rasûl Allah*, hadits nomor 3.720. Lihat juga al-Dârimî, *Sunan al-Dârimî, Kitâb Fadâ'il Al-Qur'ân*, hadits nomor 3.182. Sebagaimana dibahas dalam bab terdahulu, kaum Syi'ah mempertahankan dengan sangat baik hadits dengan redaksi matan seperti riwayat tersebut. Lihat 'Ali 'Umar al-Habsyi, *Dua Pusaka Nabi Muhammad Saw.: Al-Qur'an dan Ahl al-Bait* (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002).

[41] Nama lengkapnya adalah al-Miqdam b. Ma'di Kariba b. 'Amr b. Yazîd b. Ma'di Kariba b. Salamah. Meriwayatkan hadits langsung dari Nabi dan sahabat yang lain, yaitu dari Khâlid b. al-Walîd, Mu'adh b. Jabbâl, dan Abû Ayyûb al-Anshârî. Ibn Sa'd memasukkan al-Miqdam b. Ma'di Kariba dalam *thabaqah* keempat. Wafat tahun 88 H. al-Mizzî, *Tahdhîb al-Kamâl fî Asmâ' al-Rijâl*, Vol. XXVII, 460.

hadits ini dapat dipertahankan dan dapat dijadikan hujjah. Abû 'Abd al-Rahmân dalam kitab *'Aun al-Ma'bûd* menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan kata وَمِثْلَهُ مَعَهُ adalah wahyu yang bersifat batiniah dan tidak terbaca atau penjelasan wahyu yang nyata, nasihat-nasihat, perumpamaan-perumpamaan yang menyerupai Al-Qur'an yang harus diamalkan. Lebih lanjut al-Baihaqi menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan kata وَمِثْلَهُ مَعَهُ adalah penjelasan terhadap apa yang terdapat dalam Al-Qur'an.[42]

Hadits ketiga, hadits ini berpangkal pada salah seorang sahabat Nabi yang bernama al-'Irbâd b. Sâriyyah.[43] Dalam *al-Kutub al-Sittah*, al-'Irbâd b. Sâriyyah hanya meriwayatkan 11 hadits saja. Hadits ini diriwayatkan oleh Ibn Mâjah, Ahmad b. Hanbal, dan al-Dârimî. Dari al-'Irbâd b. Sâriyyah hadits ini langsung menyebar ke ketiga muridnya yaitu 'Abd al-Rahmân b. 'Amr, Hajr b. Hajr, dan Yahyâ b. Abî al-Muthâ'. Rangkaian sanad dari ketiga *tâbi'în* sampai *mukharrij al-hadîts* dapat dipertahankan karena semua periwayat dapat dipercaya dan telah memenuhi kaidah penilaian hadits sahih.

Sebagaimana hadits sebelumnya, hadits ini juga menjelaskan pentingnya Sunnah Nabi dalam menyelesaikan masalah agama ketika dalam Al-Qur'an tidak ditemukan dalil yang menjelaskan masalah tersebut. Al-Mubarakfurî dalam kitab *Tuhfah al-Ahwadhiy b. Sharh al-Tirmidzî*, dalam menjelaskan hadits ini menyebut hadits Mu'âdh b. Jabal.[44]

---

[42] Abû 'Abd al-Rahmân,*'Aun al-Ma'bûd Syarh Sunan Abî Dâwûd,* Vol. XII (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H), 231-233.

[43] Nama lengkapnya al-'Irbad b. Sariyyah al-Salamiy, kunyahnya Abû Nâjih, sahabat Nabi Muhammad, termasuk *Ahl al-Suffah*. Wafat tahun 75 H. lihat Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Tahdhîb al-Tahdhîb*, Vol. VII (Hindia: Dâ'irat al-Ma'ârif, 1326 H), 174.

[44] Abû al-'A'lâ Muhammad 'Abd al-Rahmân b. 'Abd al-Rahîm al-Mubarakfurî, *Tuhfah al-Ahwadhî b. Sharh al-Tirmidzî*, Vol. VII (Beirut: Dâr al-Kutub, t.t.), 367.

Sebagaimana telah dijelaskan pada sub-bab di atas, bahwa di antara tugas Nabi adalah menjelaskan dan mengingatkan kepada manusia (sahabat) supaya mereka memahami makna dan kandungan Al-Qur'an. Pengertian ini diambil dari Q.S. al-Nahl (15): 44. Pemikir Islam, baik klasik maupun modern juga sepakat dengan pemahaman di atas, sehingga hadits Nabi mempunyai posisi penting sebagai dasar beragama disamping Al-Qur'an.[45]

Hanya saja, karena penulisan hadits berbeda dengan penulisan Al-Qur'an, dan tidak semua hadits dapat dipertanggung-jawabkan otentisitasnya, maka penelitian hadits secara mendalam sangat diperlukan. Penelitian yang dimaksud adalah penelitian seluruh rangkain sanad hadits, termasuk sahabat sebagai periwayat pertama. Para pemikir Islam pada umumnya juga mempersoalkan tentang otentisitas hadits dan metodologi penelitian hadits.

Kitab-kitab hadits kanonik, yang ditulis oleh al-Bukhârî (w. 256 H), Muslim (w. 261 H), Abû Dâwûd (w. 275), al-Tirmidzî (w. 279 H), al-Nasâ'î (w. 303 H), Ibn Mâjah (w. 273 H), Ahmad b. Hanbal, al-Dârimî, dan Imâm Mâlik disusun dalam kerangka berpikir kaum Sunni yang menilai bahwa *kull shahâbah hum 'udûl*. Sehingga, sahabat Nabi Muhammad tidak mendapatkan perhatian yang serius sebagaimana periwayat-periwayat setelah generasi sahabat sampai para *mukharrij al-hadîts* tersebut.

Uji kredibilitas sahabat bukan berarti merupakan usaha untuk tidak memercayai sahabat sebagai seorang periwayat hadits, atau merupakan usaha untuk meninggalkan hadits sebagai dasar agama. Tetapi sebaliknya, uji kredibilitas sahabat merupakan salah satu usaha untuk memperkokoh hadits sebagai dasar agama. Kalau kredibilitas seorang sahabat dapat dipertahankan dan sesuai dengan kaidah *kull shahâbah hum 'udûl* dan didukung rangkaian

---

[45] Lihat juga 'Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, 41.

sanad yang kredibel sampai *mukharrij al-hadîts*, maka sesuai doktrin yang telah disepakati oleh umat Islam, wajib untuk mengamalkan hadits tersebut.

Karena sahabat diperlakukan sebagaimana periwayat lain, maka problem umum dalam uji kredibilitas periwayat harus dihindari. Menurut Jamâl al-Dîn al-Qasimî, sebagaimana dikutip oleh Hasjim Abbas, silang pendapat dalam uji kredibilitas periwayat disebabkan karena: (a) sentimen pribadi, (b) perbedaan faham aqidah, (c) ekses konfrontasi antara ulama sufi dan ahli zahir, (d) krisis keilmuan akibat kesenjangan ilmu klasik dan ilmu kontemporer, dan (e) kecenderungan berprasangka.[46] Lebih lanjut al-'Irâqî menjelaskan bahwa kecenderungan mencolok untuk uji kredibilitas periwayat biasanya terkait dengan masalah bid'ah, paham fikih ijtihadiyah, perilaku kehidupan sufi dan paham politik, seperti Khawarij, Murji'ah, Qodariyah, dan Syi'ah.[47]

Sebagai gambaran, bahwa beberapa aspek di atas memengaruhi uji kredibilitas periwayat adalah sebagai berikut.

a. 'Abd al-Hamîd b. 'Abd al-Rahmân al-Himmanî (w. 202 H) dinilai *thiqqah* oleh Yahyâ b. Ma'în, namun dinilai cacat oleh Muslim karena tertuduh Murji'ah. Abû 'Ubaid menceritakan dari Abû Dâwûd bahwa al-Himmanî Murji'ah.[48]

b. Ahmad b. Sâlih al-Mishrî (w. 248 H) dinilai cacat oleh al-Nas'âî dan Yahyâ b. Ma'în, tetapi oleh al-Bukhârî dan Ibn Abî Hâtim dinilai *thiqqah*.[49]

---

[46] Lihat Hasjim Abbas, *Pengantar Kritik Hadits* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2011), 46.

[47] Zayn al-Dîn al-'Irâqî, *al-Taqyîd wa al-Idâh: Sharh Muqaddimah Ibn al-Salâh* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996), 146. Lihat juga Hasjim Abbas, *Pengantar Kritik Hadits,* 47.

[48] Al-Mizzî, *Tahdhîb al-Kamâl fî Asmâ' al-Rijâl*, Vol. XVI, 454.

[49] Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Tahdhîb al-Tahdhîb*, Vol. I (India: Matba'ah Dâirah al-Ma'ârif al-Nizâmiyyah, 1326 H), 39-41.

c. 'Imrân b. Khaththân yang berpaham Khawarij dan memuji 'Abd al-Rahmân b. Muljam, oleh Abû Dâwûd haditsnya diloloskan, dengan alasan walaupun penganut paham Khawarij, tetapi ia tetap konsisten memandang dosa besar bagi siapa saja yang berdusta kepada Nabi Muhammad, bahkan Ibn Hibbân memberikan predikat *thiqqah*.[50]

Untuk menghindari problem umum di atas, dalam rangka uji kredibilitas sahabat sebagai seorang periwayat, ada baiknya pendapat Tâj al-Dîn al-Subkî dapat digunakan sebagai upaya untuk memperkokoh hadits sebagai dasar agama di samping Al-Qur'an. Menurut Tâj al-Dîn al-Subkî, apabila ada seorang periwayat hadits yang dikenal luas sebagai pemimpin agama, banyak kalangan yang memuji dan minim pihak yang mencelanya, kemudian periwayat tersebut dicela atas dasar sentimen kemazhaban, maka yang diunggulkan adalah nilai *'adâlah*-nya.[51] Menurut Hasjim Abbas, jalan pintas ini diambil, karena untuk menjaga kredibilitas ahli hadits ternama, dan tidak mungkin seseorang tanpa penilaian yang apriori.[52] Sahabat juga manusia biasa, tidak mungkin mereka mempunyai sifat *'ishmah* sebagaimana Nabi Muhammad. Oleh karenanya, jika ada penilaian seorang sahabat, karena perbedaan sudut pandang dalam memahami agama, bukan karena kredibilitas yang ada pada diri sahabat tersebut, maka sesuai dengan pendapat Tâj al-Dîn al-Subkiy di atas, penilaian *al-jarh* tersebut tidak dapat dipertanggungjawabkan.

Selanjutnya, Tâj al-Dîn al-Subkî juga menyatakan bahwa tuduhan cela periwayat hadits secara sepihak, tanpa didukung oleh

---

[50] Al-Mizzî, *Tahdhîb al-Kamâl fî Asmâ' al-Rijâl*, Vol. XXII, 323.

[51] Taj al-Dîn 'Abd al-Wahhâb b. Taqqiy al-Dîn al-Subkiy, *Tabaqat al-Shâfi'iyah al-Kubrâ*, Vol. II (t.tp.: t.p., 1413), 9-22. Lihat juga Taj al-Dîn*, Qâidah fî al-Jarh wa al-Ta'dîl* (Beirût: Dâr al-Basyâ'ir, 1990), 19.

[52] Hasjim Abbas, *Pengantar Kritik Hadits,* 49.

data-data, padahal periwayat tersebut sangat paham terhadap hadits yang diriwayatkan, maka tuduhan cela tersebut juga tidak dapat diterima.[53] Sahabat merupakan generasi sekaligus periwayat terdekat dengan Nabi. Tentu pemahaman sahabat terhadap Nabi Muhammad dengan generasi berikutnya dapat dikatakan berbeda. Maka, apabila ada tuduhan cela terhadap sahabat, merujuk pada pernyataan Tâj al-Dîn al-Subkî di atas, tuduhan cela tersebut harus didukung dengan bukti-bukti yang kuat. Bila tuduhan cela tersebut tanpa didukung oleh bukti yang kuat, maka yang dimenangkan adalah sifat terpuji yang ada pada seorang sahabat. Langkah ini sebenarnya sama dengan kaidah yang disampaikan oleh ulama hadits, terkait dengan pertentangan antara *al-jarh* dan *al-ta'dîl*.

اذا تعارض الجارح والمعدل فالحكم للمعدل إلا إذا ثبت الجرح المفسر

> Apabila terjadi pertentangan antara kritikan yang memuji dan mencela, maka yang harus dimenangkan adalah kritikan yang memuji, kecuali apabila kritikan yang mencela disertai penjelasan tentang sebab-sebab ketercelaannya.

Kaidah ini memberikan pengertian bahwa apabila seorang sahabat periwayat hadits mendapatkan pujian dari ahli hadits, kemudian ada orang lain yang memberikan kritik cela kepada sahabat tersebut, pada dasarnya yang dimenangkan adalah sifat pujiannya, kecuali orang yang mengkritik itu mempunyai bukti-bukti yang kuat yang menunjukkan ketercelaan sahabat. Seseorang yang mengkritik cela orang lain, dengan menjelaskan sebab-sebab ketercelaan periwayat yang dikritiknya, berarti dia mampu dan lebih mengetahui pribadi periwayat tersebut daripada kritikus yang hanya memberikan pujian.[54]

---

[53] Tâj al-Dîn al-Subkî, *Tabaqat*, Vol. II, 9-22.

[54] Lihat juga Isma'il, *Kaedah*, 181-182; al-Suyûthî, *Tadrîb al-Râwiy*, Vol. I (Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1989), 305-314. Lihat juga al-Tahân, *Taysîr*, 142-147. al-Tahân, *Ushûl al-Takhrîj*, 161-162. Lihat juga 'Ithr, *Manhaj*, 165-167.

Teori yang dikemukakan Tâj al-Dîn al-Subkî di atas kiranya dapat memberikan penilaian yang lebih objektif terhadap sahabat sebagai seorang periwayat. Dengan menggunakan teori ini, bukan berarti sebagai usaha mencela sahabat atau tidak mempercayai mereka, tetapi sebagai salah satu upaya untuk membuktikan bahwa hadits tersebut benar-benar berasal dari Nabi sehingga hadits semakin kokoh sebagai dasar agama di samping Al-Qur'an.

Implikasi pembongkaran kaidah keadilan sahabat terhadap otoritas hadits, sering kali berimplikasi pada perilaku keagamaan, baik yang dilakukan oleh perorangan maupun kelompok keagamaan. Setiap agama mempunyai dua kelompok ajaran. *Pertama*, ajaran dasar sebagaimana terkandung dalam kitab suci. *Kedua*, ajaran yang bukan dasar yang merupakan penjelasan atas ajaran dasar. Kebenaran ajaran bukan dasar ini kebenarannya bersifat relatif,[55] dan ini sangat dipengaruhi oleh kehidupan sosial masyarakat.

Ada salah satu pendapat menarik yang sering dikemukakan oleh para ahli sosiologi agama, yang menempatkan agama seharusnya berubah mengikuti arus kondisi interaksi manusia. Pendapat ini menempatkan agama sebagai suprastruktur sosial. Agama bukanlah sebuah entitas otonom yang vakum dari interaksi sosial di luarnya. Bahkan, entitas 'luar agama' itu bisa jadi mendikte (perubahan) agama. Agama terus berubah mengikuti pergeseran struktur ekonomi dan struktur budaya. Karen Amstrong bahkan menggunakan term Tuhan (*God*), *A History of God*, dalam menggambarkan betapa 'agama' terus berubah berdialektika dengan alam dan struktur sosialnya. Tuhan berevolusi.[56]

---

[55] M. Deden Ridwan, *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan Antar Disiplin Ilmu* (Bandung: Nuansa, 2001), 33.

[56] Sutrisno Abdullah, "Agama, Perubahan Sosial dan Sublimasi Identitas," dalam Jurnal Pemikiran Islam, International Institute of Islamic Thought Indonesia, Vol. 1, No. 2, Juni 2003.

Teori di atas selaras dengan teori *sifting paradigm* yang dikemukakan Thomas Khun, menurut Thomas Khun, proses perkembangan ilmu pengetahuan tidak dapat terlepas sama sekali dari apa yang disebut dengan *normal science* dan *revolutionary science*. *Normal science* adalah suatu periode akumulasi ilmu pengetahuan di mana para ilmuan bekerja dan mengembangkan paradigma yang sedang berpengaruh, namun para ilmuwan tidak dapat mengelakkan pertentangan-pertentangan dengan penyimpangan-penyimpangan yang terjadi (anomali). Selama penyimpangan memuncak, suatu krisis akan timbul dan paradigma lama mulai disangsikan validitasnya. Bila krisis sudah sedemikian seriusnya, maka suatu revolusi akan terjadi dan paradigma yang baru akan muncul sebagai yang mampu menyelesaikan persoalan-persoalan yang dihadapi paradigma sebelumnya.[57] Ini berarti, perkembangan dan perubahan ilmu pengetahuan merupakan proses yang alamiah, seiring dengan perkembangan pemikiran manusia, selama proses pemikiran manusia terus berkembang, maka ilmu pengetahuan akan terus berubah.

Namun demikian, kenyataan di lapangan, tidak semua kajian ilmiah yang dilakukan oleh para ilmuwan diterima secara baik dan diterapkan sebagaimana yang seharusnya. Kajian tentang *'adâlah al-shahâbah* misalnya, meskipun banyak ilmuwan, baik ahli hadits maupun ahli sejarah Islam, mengakui bahwa kaidah *'adâlah al-shahâbah* merupakan sebuah doktrin, namun banyak kelompok keagamaan yang telah menganggap kaidah ini merupakan *normal science* yang tidak mungkin diubah. Implikasinya adalah kekerasan atas nama agama terhadap pendapat yang berbeda dengan

---

[57] George Ritzer, *Sociology : a Multiple Paradigm Science*, terj. Alimandan, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda* (Jakarta: RajaGrafindo, 2002), 4. Lihat juga Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, terj. Tjun Surjaman dengan Judul *The Structure of Scientific Revolutions, Peran Paragidma dalam Revolusi Sains* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002).

kelompok *mainstrem* tidak dapat dihindarkan. Hal ini ditambah dengan kenyataan bahwa pernyataan bahwa kaidah *'adâlah al-shahâbah* merupakan sebuah doktrin yang terkadang berbeda dengan realitas sejarah merupakan salah satu ajaran penting sekte besar dalam Islam, yaitu Syi'ah, sehingga kajian yang bersifat ilmiah ini dianggap sebagai pendukung mazhab Syi'ah, atau paling tidak dituduh sebagai pengganggu terhadap eksistensi mazhab Ahlus Sunnah wal Jama'ah.

Realitas di atas diperparah dengan munculnya kasus-kasus kekerasan yang dikesankan bermotif agama. Kasus Sunni-Syi'ah di Sampang yang terjadi pada Juli 2012 misalnya. BASSRA (Badan Silaturrahim Ulama Pesantren Madura) menampung tuntutan masyarakat Karang Gayam yang merupakan tempat desa pemimpin aliran Syiah, Tajul Muluk. Di antara tuntutan masyarakat itu adalah: *Pertama*, ucapan terima kasih atas penanganan serius aparat dalam kasus Tajul Muluk dengan vonis 2 tahun penjara. *Kedua*, bila Tajul telah divonis sesat, maka pengikutnya haruslah kembali ke paham Ahlus Sunnah wal Jamah (Aswaja) atau ditindak sebagaimana pemimpinnya, Tajul Muluk. *Ketiga*, masyarakat Karang Gayam menginginkan desa mereka seperti desa yang lain, tidak ada Syi'ah.[58] Ini merupakan contoh salah satu kasus potret buram realitas keberagamaan, *truth claim* secara sepihak, tanpa kajian ilmiah yang mendalam sering mewarnai kehidupan keberagamaan.

---

[58] Lihat: *Kronologis Kasus Sunni-Syiah Sampang Temuan Ulama Bassra,* Wahdah Islamiyahhttp://wahdah.or.id/kronologis-kasus-sunni-syiah-sampang-temuan-ulama-bassra.

DAFTAR PUSTAKA

al-'Asqalânî, Ibn Hajar, *Fath al-Bâriy*. t.tp.: Dâr al-Fikr wa al-Maktabah al-Salafiyyah, 1379 H.

————, *al-Isâbah fî Tamyîz al-Sahâbah*. Ditahqîq oleh 'Âdil Ahmad, Beirut : Dâr al-Kutub al-'IlmiyYah, 1415 H.

————, *Tahdhîb al-Tahdhîb*, India : Maktabah Dâ'irah al-Ma'ârif, 1326 H.

al-'Irâqî, Abû al-Fadhl Zayn al-Dîn 'Abd al-Rahîm b. al-Husain b. 'Abd al-Rahmân, *Sharh al-Tabshirah wa al-Tadhkirah Alfiyyah al-'Irâqî*, ditahqîq oleh 'Abd al-Latîf Hamîm, Libanon : Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002.

————, *Alfiyyah al-Irâqî*, Riyadh: Maktabah Dâr al-Minhaj, 1428 H.

————, *al-Taqyîd wa al-'Idhâh bi Sharh Muqaddimah Ibn Salâh*, Madinah: al-Maktabah al-Salafiyyah, 1969.

"Amin", *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 1992.

al-A'dhamy, Mustafa, *Hadis Nabi dan Sejarah Kodifikasinya*, terj. Ali Mustafa Ya'qub. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.

————, Muhammad Mustafâ, *Manhaj al-Naqd 'ind al-Muhaddithîn*, Mekah: Maktabah al-Kauthar, 1990.

Âmidiy, *al-Ihkâm fî Usûl al-Ahkâm*. ditahqîq oleh 'Abd al-Razzâq 'Afîfî, Beirut: al-Maktab al-Islâmiy, t.t.

Abbas, Hasjim, *Kritik Matan Hadis*. Yogyakarta: Teras, 2004.

Abdullah, Taufik (ed.), *Sejarah dan Masyarakat*, Jakarta; Pustaka Firdaus, 1987.

Abdurrahman, Dudung, "Pendekatan Sejarah" dalam *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipilner*, ed. Dudung Abdurrahman, Yogyakarta: Lem.Lit. UIN Sunan Kalijaga, 2006.

Abidin, Ali Zainal, *Identitas Madzhab Syi'ah: Melacak Akar Historis Kelahiran dan Dasar-Dasarnya*, Jakarta: Ilya, 2004.

al-Adhlabî, *Manhaj naqd al-Matn 'ind 'Ulamâ al-Hadîts al-Nabâwî*, Beirut: Dâr al-Afaq al-Jadîdah, 1983.

Agama, Departemen Republik Indonesia, *Motivasi dan Etos Kerja*, Bandung: PT Refika Aditama, 2009.

Ahmad, *Musnad Ahmad*, t.tp.:Muasasah al-Risâlah, 1421 H.

al-Husainiy, Ibrâhîm b. Muhammad b. Hamzah b., *al-Bayân wa al-Ta'rîf fî Asbâb Wurûd al-Hadîts*, Kairo: Dâr al-Turath al-'Arabiy, t.t.

al-San'ânî, Muhammad b. Ismâ'îl, *Taudhih al-Afkâr li Ma'âniy Tanqîh al-Anzâr*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1948.

al-Sharafî, 'Abd al-Mâjid, *al-Islâm wa al-Hadâthah*, Tunis: Dâr al-Janub li al-Nashr, 1988.

Amîn, 'Abd Allah, *Dirâsat fî al-Firaq wa al-Madhâhib al-Qadîmah*, Beirut: Dâr al-Haqîqiyah, t.t.

Amîn, Ahmad, *Fajr al-Islâm*, Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Misriyyah, 1975.

————, *Hayati*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1971.

Amin, Kamarudin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*, Bandung: Hikmah, 2009.

Anam, Wahidul, *Mengkaji Ulang Tafsir Al-Qur'an dan al-Hadis Tentang Keadilan Sahabat*, STAIN Kediri: t.p., 2010.

Anas, Malik b., *al-Muwatta'*, Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turath al-'Arabî, 1406 H.

Anwar, Rosihan dan Abdul Razaq, *Ilmu Kalam*, Jakarta: Pustaka Setia, 2001.

al-Asfihanî, al-Raghîb, *Tafsîr al-Raghîb al-Asfihanî*, Tanta: Kuliyyât al-Adab, 1999.

Athîr 'Izz al-Dîn b., *Usud al-Ghâbah*, Beiru: Dâr al-Fikr, 1989.

————, *al-Nihâyah fî Gharîb al-Hadîts wa al-Athar*, Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1979.

Athyubiy, Muhammad b. 'Alî b. Adam b. Mûsâ, *Is'af Dhaw al-Watar bi Sharh Nadhm al-Durar fi 'Ilm al-Athar*, Madinah: Maktabah al-Ghuraba' al-Athariyyah, 1993.

al-Baghdâdî, al-Khatîb, *al-Kifâyah fî 'Ilm al-Riwâyah*, ditahqîq oleh Abû 'Abd Allah dan Ibrâhîm Hamdiy, al-Madînah al-Munawwarah: al-Maktabah al-'Ilmiyah, t.t.

al-Baydhawî, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, ed. Muhammad 'Abd al-Rahmân, Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turath al-'Arabî, 1428 H.

Bertens, K., *Filsafat Barat Abad XX*, Jakarta: Gramedia, 1985.

al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981.

Cholil, Moenawar, *Biografi Empat Serangkai Imam Madzhab*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990.

al-Dârimî, *Sunan al-Dârimî*, Riyad: al-Mamlakah al-Sa'udiyyah, 1412 H.

al-Dabashi, Hamid, "Shi'i Islam, Modern Shi'i Thougth", dalam John L. Esposito, (ed), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. IV, Oxford: Oxford University Press, 1995.

Dâwûd, Abû, *Sunan Abî Dâwûd*, Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah, t.t.

al-Dhahâbî, *al-Ruwah al-Thiqqat al-Mutakallam fîhim bi Mâ La Yujab Radduhum*, Beirut: Dâr al-Bashâ'ir al-Islâmiyyah, 1992.

————, *Siyar A'lâm al-Nubalâ'*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2006.

————, *Tadhkirat al-Huffâz,* Libanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998.

————, *Mîzân al-I'tidâl,* Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.t.

Esack, Farid, *Qur'an: Pluralism and Liberation*, Oxford: One World, 1997.

Fatchur Rachman, *Ikhtishar Musthalahul Hadis*, Bandung: al-Ma'arif, 1974.

Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1997.

Ghazali, Adeng Mukhtar, *Ilmu Studi Agama*, Bandung: Pustaka Setia, 2005.

Gerungan, W.A., *Psikologi Sosial,* Jakarta: PT. Erisco, 1996.

Gibb, HAR dan JK Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, London: Lizak and Co. 1961.

al-Hâkim, *Ma'rifah 'Ulûm al-Hadîts*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1977.

al-Hadîd Ibn Abî, *Sharh Nahj al-Balâghah*, Vol. II.

al-Hamdî, 'Abd al-Qadîr Shaib, *al-Adyân wa al-Firaq wa al-Madhâhib al-Mu'asirah*, Madinah: al-Jami'ah al-Islamiyah, t.t.

al-Husainî, Ibrâhîm b. Muhammad b. Hamzah b., *al-Bayân wa al-Ta'rîf fî Asbâb Wurûd al-Hadîts,* Kairo: Dâr al-Turath al-'Arabî, t.t.

al-Habsyi, 'Ali 'Umar, *Dua Pusaka Nabi: al-Qur'an dan Ahl al-Bait, Kajian Islam Otentik Pasca Kenabian*. Jakarta: Pustaka Zahra, 2002.

al-Habsyi, Husein, *Agar Tidak Terjadi Fitnah: Menjawab Kemusykilan-kemusykilan Kitab Syi'ah dan Ajarannya*, Malang: Yayasan al-Kautsar, 1993.

Haikal, Muhammad Husein, *Hayah Muhammad,* Kairo: Maktabah al-Nahdhat al-Misriyah, 1968.

Hamadah, Fârûq, *Manhaj al-Islâm fî al-Jarh wa al-Ta'dîl,* Beirut: Dâr al-Nashr al-Ma'rûfah, 1989.

Hanafi, Hassan, *Min al-'Aqîdah ilâ Thawrah*, t.tp.: Maktabah Makbûli, t.t.

Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2003.

Hasan, Ibrahim Hasan, *Islamic History and Culture*, terj. Djahdan Humam. Yogyakarta: Kota Kembang, 1989.

Hishâm, Ibn, *al-Sîrah al-Nabâwiyah li Ibn Hishâm*, Mesir: Syirkah Maktab wa Matba'ah al-Bâbî al-Halabî, 1955.

Ismail, M. Syuhudi, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1995.

Ja'fari, Fadil Su'ud, *Islam Syi'ah: Tela'ah Pemikiran Imam Habib Husein al-Habsyi*, Malang: UIN Maliki-Press, 2010.

Ja'farian, Rasul, *Sejarah Khilafah 11 H-35 H*, terj. Anna Farida. Jakarta: al-Huda, 2006.

Jabali, Fuad, *Sahabat Nabi: Siapa, Ke Mana dan Bagaimana*, Jakarta: Mizan, 2010.

————, *The Companions of Prophet: A Study of Geographical Distribution and Aligment*. Canada: Institut of Islamic McGill University Montreal, 1999.

Jabr, Abû al-Hajjâj Mujâhid b., *Tafsîr Mujâhid*, ditahqîq oleh Muhammad 'Abd al-Salâm, Mesir: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1989.

Juynboll, G.H.A., *Kontroversi Hadis di Mesir*, terj. Ilyas Hasan. Bandung: Mizan, 1999.

al-Kâfî Abû Bakr, *Manhaj al-Imâm al-Bukhârî fî Tashîh al-Ahadîts wa Ta'lîliha*. Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2000.

Kahhâlah, Umar Ridha, *Mu'jam al-Muallifîn Tarajam Musannif al-Kutub al-'Arabiyyah*, Damaskus: Dâr Ihyâ al-Turâth al-'Arabî, 1957.

al-Karîm, Khalîl 'Abd, *al-Sahâbah wa al-Sahâbah*, Kairo: Sina li al-Nashr, 1997.

al-Kathîr, *al-Ba'îth al-Hathîth Sharh Ikhtisar 'Ulûm al-Hadîts*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.

————, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adhîm*, t.tp.: Dâr Tayyibah li al-Nashr wa al-Tawzî', 1999.

al-Kattaniy, Muhammad b. Ja'far, *al-Risâlah al-Mustatrafah li Bayân Mashhûr Kutub al-Sunnah al-Musharafah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.

Khairuman, Badri, *Otentisitas Hadis: Studi Kritis Atas Kajian Hadis Kontemporer*, Bandung: Rosdakarya, 2004.

al-Khaithamah, Abû Bakr Ahmad b. Abî, *al-Târîkh al-Kabîr*, Kairo: al-Fârûq al-Hadîtsah, 2006.

al-Khatîb, 'Ajjâj, *al-Sunnah Qabl al-Tadwîn*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1993.

————, *Usûl al-Hadîts: 'Ulûmuh wa Mustalahuh*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1989.

al-Khayat, Muhyi al-Dîn, *Târîkh al-Islâm*, Vol. V.

al-Khidhir, 'Abd al-Karîm, *Sharh Alfiyyah al-'Irâqiy*, I, t.p.: t.t.

Koningsveld, P.S van, "Kajian Islam di Belanda Sesudah Perang Dunia ke-2", dalam Burhanuddin Daya dan Herman Leonard Beck, *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia dan Belanda*, terj. Lilian D. Tedjasidhana. Jakarta: INIS, 1992.

Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, terj. Tjun Surjaman dengan judul *The Structure of Scientific Revolutions, Peran Paragidma dalam Revolusi Sains*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002.

al-Lalika'iy, Abû Qâsim Hibatullah b. al-Hasan, *Sharh Usûl I'tiqâd Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, ditahqîq oleh Ahmad b. Sa'd b. Hamdan al-Ghâmidiy, t.tp.: Dâr al-Tayyibah al-Saudiyyah, 2003.

Lapidus, Ira M., *Sejarah Sosial Umat Islam*, bagian Kesatu dan Kedua, 24.

Mâjah, Ibn, *Sunan Ibn Mâjah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.

Machasin, *Islam Teologi Aplikatif*, Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003.

al-Madaniy, Abû Ishâq, *Hadîs 'Alî b. Hajar al-Sa'dî 'an Ismâ'îl b. Ja'far al-Madanî*, ditahqîq oleh 'Umar b. Rufud b. Rafid al-Sufyaniy, Riyadh: Syirkah al-Riyadh li al-Nashr wa al-Tawzî', 1998.

Manzûr, Ibn, *Lisân al-'Arab*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.

al-Marâghî, Ahmad Mustafâ, *Tafsîr al-Marâghî*, Mesir: Maktabah Mustafâ al-Bâbî, 1946.

Maryam, Siti, "Tradisi Syi'ah dalam Komunitas Ahlusunah wal Jama'ah Indonesia," *Disertasi*, Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009.

al-Mizzî, *Tahdhîb al-Kamâl fî Asmâ' al-Rijâl*, di tahqîq oleh Bashâr 'Awad Ma'rûf, Beiru: Mu'assasah al-Risâlah, 1980.

Mohyi, Ach., *Teori dan Perilaku Organisasi*, Malang: UMM Press, 1999.

Mudzhar, M. Atho, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

Mujâhid, *Tafsîr Mujâhid*, ed. 'Abd al-Salâm al-Nayl, Mesir: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1989.

al-Musawî, Syarafuddin, *Menggugat Abu Hurairah: Menelusuri Jejak Langkah dan Hadis-hadisnya*, terj. Mustofa Budi Santoso, Jakarta: Pustaka Zahra, 2002.

————, *Dialog Sunnah-Syi'ah*, terj. Muhammad al-Baqir, Bandung: Mizan, 1983.

Muslim, *Sahîh Muslim*, Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turath al-'Arabî, t.t.

al-Mu'tazilî, Abû al-Husain al-Basriy, *al-Mu'tamad fî Usûl al-Fiqh*, ditahqîq oleh Khalîl al-Maiys, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403 H.

al-Nasa'î, *Sunan al-Nasa'î*, Halb: Maktab al-Matbû'ah al-Islamiyyah, 1406 H.

Nasr, Seyyed Hossein, *Islam: Antara Cita dan Fakta*, terj. Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid, Yogyakarta: Pusaka, 2001.

Nasution, Harun, *Islam Rasional*, Bandung: Mizan, 1993.

————, *Pembaruan dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994.

————, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah, Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI-Press, 1986.

Nata, Abudin, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.

al-Nawâwî, *al-Minhaj: Sharh Sahîh Muslim b. al-Hajâj, Kitâb Fadhâ'îl 'Alî b. Abî Tâlib*, Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turath al-'Arabî, 1392 H.

————, *al-Taqrîb wa al-Taysîr li Ma'rifat al-Sunan al-Bashîr al-Nadhîr fî Usûl al-Hadîts*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, 1985.

al-Naysaburî al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl Al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1411H.

Palmer, Richard E. *Hermeneutika: Teori Baru Mengenal Interpretasi*, terj. Masnur Hery dan Damanhuri Muhammad, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

al-Qâsimî Muhammad Jamâl al-Dîn, *Qawâ'id al-Tahdîth min Funûn Mustalâh al-Hadîts*. t.tp. : t.p., t.t.

————, "*Tarjamah Jamâl al-Dîn al-Qâsimî*", dalam *Qawâ'îd al-Tahdîth min Funun Mustalah al-Hadîts*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.

al-Qurtûbî, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*, Kairo: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1967.

————, Abû 'Umar Yûsuf, *Jâmi' Bayân al-'Ilm wa Fadhlih*, ed. Abû Ashbal al-Zuhairiy, al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Sa'ûdiyyah: Dâr Ibn al-Jawziy, 1994.

Qutaybah, *Ta'wîl Mukhtalif al-Hadîts*, ditahqîq oleh Muhammad 'Abd al-Rahîm, Beirut: Dâr al-Fikr, 1995.

al-Râzî, Zayn al-Dîn, *Mukhtâr al-Sihâh*, Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah, 1999.

al-Ramahumurzî, *al-Muhaddith al-Fâsil bayn al-Râwî wa al-Wâ'iy*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1404 H.

Rayyah Mahmûd Abû, *Adhwâ' 'alâ al-Sunnah al-Muhammadiyah*, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.t.

Razak, Abdul, *Ilmu Kalam*, Bandung: Pustaka Setia, 2003.

Ritzer, George, *Sociology: a Multiple Paradigm Science*, terj. Alimandan, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, Jakarta: Raja Grafindo, 2002.

Rudliyana, Muhammad Dede, *Perkembangan Pemikran Ulum al-Hadits*, Bandung: Pustaka Setia, 2003.

Salâh, Ibn, *Muqaddimah Ibn al-Salâh*, ditahqîq oleh Nûr al-Dîn 'Ithr, Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'asir, 1986.

————, *Ma'rifah 'Ulûm al-Hadîts*, Beirut: Dâr al-Ma'asir, 1986.

al-San'anî, Muhammad b. Ismâ'îl, *Taudhîh al-Afkâr li Ma'ânî Tanqîh al-Anzar*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.

Sa'd, Ibn, *al-Tabaqah al-Kubrâ*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.

Sabrî, 'Amir Hasan, *al-Muhadhram min al-Ruwah fî Musnad Ahmad b. Hanbal*. t.tp.: Maktabah al-Azhar Mesir, 1997.

al-Sakhâwî, Shams al-Dîn Abû al-Khair Muhammad b. 'Abd al-Rahmân b. Muhammad b. Abî Bakr b. 'Uthmân b. Muhammad, *Fath al-Mughîth bi Sharh Alfiyyah al-Hadîts li al-'Irâqî*, ditahqîq oleh 'Alî Husain 'Ali, Mesir: Maktabah al-Sunnah, 2003.

Sardar, Ziauddin, *Thomas S. Kuhn and The Science Wars*, UK: Icon Book dan USA: Totem Books, 2000, buku ini diterjemahkan oleh Sigit Djatmiko dengan judul *Serial Post Modern: Thomas Kuhn dan Perang Ilmu*, Jendela: Yogyakarta, 2002.

Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, terj. Joko Supomo, Yogyakarta: Insan Madani, 2010.

al-Shâfi'î, *al-Umm*, Cairo:t.p., 1961.
al-Shahrastanî, *al-Milal wa al-Nihal*, t.tp.: Mu'assasah al-Halibî, t.t.
Shaybah, Abû Bakr b. Abî, *al-Kitâb al-Musannaf wa al-Ahâdith wa al-Athar*, ditahqîq oleh Kamâl Yûsuf al-Hut, Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1409 H.
Ash-Shiddieqy, T.M. Hasbi, *Sejarah dan Pengatar Ilmu Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, t.t.
Shuhbah, Abu, *al-Wasît fî 'Ulûm wa Mustalah al-Hadîts,* Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.t.
al-Sibâ'î, Kâmil Mustafâ, *al-Silah bayn al-Tasawwuf wa al-Tashayu',* Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.t.
————, *al-Sunnah wa Makânatuhâ fî Tashrî' al-Islâmî,* Kairo: t.p., 1961.
Sou'yb, Joeoef, *Sejarah Daulah Abbasiyah I,* Jakarta: Bulan Bintang, 1977.
Subahar, M. Erfan, *Menguak Fakta Keabsahan Sunnah: Kritik Musthafa al-Siba'i terhadap Pemikiran Ahmad Amin Mengenai Hadis dalam Fajr al-Islam*, Bogor: Kencana, 2003.
Subhanî, Ja'far, *Mafâhim Al-Qur'ân, Bâb Ismah al-Anbiyâ'*, terj. Syamsuri Rifa'iy, t.tp.: Yayasan al-Sajjad, 1991.
Sumaryono, E., *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1999.
al-Suyûtî Jalâl al-Dîn, *Târîkh al-Khulafâ'*, t.tp.: Maktabah Nazar Mustafâ al-Barr, 2004.
————, *Tadrîb al-Râwî fî Sharh Taqrîb al-Nawâwî,* Beirut: Dâr al-Fikr, 1988.
————, *Alfiyyah al-Suyûtî fî 'Ilm al-Hadîts*, Beirut: Maktabah al-'Ilmiyyah, t.t.
————, *Misbah al-Zujajah: Sharh Sunan Ibn Mâjah,* t.tp.: Qadîmî Kutub Khanah, t.t.

————, *Tabaqat al-Huffâz,* Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1403 H.

Syalabi, A., *Sejarah dan Kebudayaan Islam,* ter. Mukhtar Yahya, Jakarta: Al-Husna Dhikra, 1995.

al-Tabârî, Abû Ja’far, *Jâmi’ al-Bayân fî Ta’wîl Al-Qur’ân,* ed. Ahmad Muhammad Shâkir, t.tp.: Mu’assasah al-Risâlah, 2000.

al-Tahân, Mahmûd, *Taysîr Mustalah al-Hadîts,* Beirut: Dâr Al-Qur’ân Al-Karîm, 1979 M.

al-Tayâlisî Abû Dâwûd, *Musnad Abû Dâwûd al-Tayâlisî,* ditahqîq oleh Muhammad b. ’Abd al-Muhsin al-Turkiy, Mesir: Dâr Hijr, 1999.

Taymiyyah, Ibn, *Majmû’ Fatawa Shaykh al-Islâm Ibn Taymiyah*, Vol. III.

al-Tabatabaî, Muhammad Husain, *Shi’ite Islam*, terjemahan dari bahasa Persi, diedit dan diberi pengantar oleh Seyyed Husein Nasr, Houston: Free Islamic Literature, 1979.

al-Tirmidhî, *Sunan al-Tirmidhî,* Mesir: Shirkah Maktabah wa Matba’ah Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, 1395 H.

al-Tirmisî, Muhammad Mahfûz b. ‘Abd Allah, *Manhaj Dhawî al-Nazr,* Mesir: Shirkah Maktabah wa Matba’ah Mustafâ al-Bâbî al-Halabî wa Auladuh, 1955.

Uno, Hamzah B., *Teori Motivasi dan Pengukurannya*, Jakarta: Bumi Aksara, 2007.

Usairiy, Ahmad, *Sejarah Islam sejak Zaman Nabi Adam hingga Abad XX*, Jakarta: Akbar Media Perkasa, 2008.

al-Wâqidî, *Asbâb Nuzûl Al-Qur’ân*, Riyâdh: Dâr al-Qiblat li al-Thaqafât al-Islâmiyyah, 1984.

al-Wailî, Ahmad, *Hawiyyah al-Tashayu’*, Qum - Iran: Dâr Kitâb al-Islâm, t.t.

Watt, W. Montgomerry, *Pemikiran dan Teologi Filsafat Islam*, terj. Umar Basalim, Jakarta: P3M, 1987.

Ya'qub, Ahmad Husein, *Keadilan Sahabat: Sketsa Politik Islam Awal*, terj. Nashirul Haq dan Salman al-Farisi, Jakarta: al-Huda, 2003.

Zain, Muhammad, *Profesi Sahabat dan Hadist yang Diriwiyatkan: Tinjauan Sosio-Antropologis*, Yogyakarta: Perpustakaan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2007.

al-Zamahsyarî, *al-Kashâf 'an Haqâiq Ghawamidh al-Tanzîl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, 1407.

al-Zubaidiy, Sayyid Murtadhâ al-Husainî, *Tâj al-Arûs min Jawâhîr al-Qâmûs*, t.p.: Dâr al-Hidâyah, t.t.

Lampiran: Definisi sahabat

No	Nama	Tahun Wafat	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	Kriteria
1	Anas b. Mâlik	90 H	•																			1. *Sahiba* 2. *Ra'â* 3. *Laqiya* 4. *Muslim* 5. *Adraka zamân al-Nabi saw.* 6. *Mâta musliman* 7. *Nahâran* 8. *Âqil* 9. *Bâligh* 10. *Râwi hadîtsan aw hadîtsayn* 11. *Ghazâ ma'a al-Nabi ghazawatan aw ghazwatayn* 12. *Sannah, shahran, aw sâ'atan* 13. *Tâlat suhbatuh* 14. *Katsurat mujâlasatah* 15. *Tabi'a lah* 16. *Akhadha anh* 17. *Aqâma* 18. *Âmana bih* 19. *Amila Al-Qur'ân*
2	Sa'îd b. Musayyab	100 H											•	•					•			
3	Al-Wâqidîy	207 H		•		•				•	•											
4	Ibn Tayyib al-Bashriy	436 H													•		•					
5	Ibn al-Sabâgh	t.t.			•												•		•			
6	Al-Kiya al-Tabarîy	t.t.	•																			
7	Ibnu al-Furrâ'	t.t.														•						
8	Ahmad b. Hanbal	241 H	•	•										•								
9	Al-Bukhârîy	256 H	•	•		•																
10	'Alî b. al-Madînîy	234 H	•	•					•													
11	Al-'Irâqîy	806 H		•		•																
12	Ibnu Hajar al-Asqalânîy	852 H			•			•												•		
13	Abû al-Mud}affar al-Sam'anîy	t.t.													•	•	•	•				
14	Yahyâ b. 'Utsmân b. Sâlih al-Misrîy	282 H				•	•															
15	Ibnu Salâh	643 H			•	•		•														
16	Al-Âmidîy	631 H		•																		
17	'Amr b. Yahyâ	t.t.													•			•				
18	Hassan Hanafi	-			•	•															•	

Lampiran: Fase Pelembagaan Kaidah Keadilan Sahabat

No	Nama *Muhadditsîn*	Tahun wafat	Pendapat	Sumber/Rujukan
Fase Pertama			**Masa Klasik**	
1	Al-Ramahurmuzîy	360 H	Telah membahas kedudukan sahabat Nabi.	Al-Ramahurmuziy, *al-Muhaddîts al-Fâsil bayn al-Râwîy wa al-Wâ'îy* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1404), 267-293.
2	Al-Hâkim al-Nayshabûrîy	405 H	Membahas tingkatan sahabat, ia membagi sahabat menjadi dua belas tingkatan (*tabaqah*)	Al-Hâkim, *Ma'rifah 'Ulûm al-Hadîts* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1977), 22-24.
3	Al-Khatîb al-Baghdâdîy	463 H	Tegas menyatakan bahwa *seluruh sahabat adil.*	Al-Khatîb al-Baghdâdîy, *al-Kifâyah fî 'ilm al-Riwâyah* (Madînah: al-Maktanah al-'Ilmiyah, t.t.), 46-49.
4	Ibnu Salâh	643 H	*'Adâlah al-sahâbah*, merupakan ketentuan Allah dalam Al-Qur'an, ketetapan Nabi Muhammad, dan ijma'.	Ibn Salâh, *Ma'rifah 'Ulûm al-H{adîts* (Beirut: Dâr al-Ma'âsir, 1986), 291-301.
5	Al-'Irâqîy	806 H	Memberikan penjelasan dan penegasan terhadap keistimewaan sahabat, karena ada jaminan dari Allah swt. dan Nabi Muhammad.	Al-'Irâqîy, *Alfiyyah al-'Irâqîy* (Riyâd}: Maktabah Dâr al-Minhaj, 1428 H), 164.
6	Ibn Wazir	840 H	*'Adâlah al-sahâbah* secara keseluruhan sudah final dan diperkuat dengan beberapa ayat Al-Qur'an dan hadis sebagaimana para ulama terdahulu.	Muhammad b. Ismâ'îl al-San'ânîy, *Tawd}îh al-Afkâr li Ma'ânîy Tanqîh al-Anz}âr*, Vol. II (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), 244-276.
7	Jalâl al-Dîn al-Suyûtîy	911 H	النَّوَوِيْ: أَجْمَعَ مَنْ يُعْتَدُّ بِهْ * وَهُمْ عُدُولٌ كُلُّهُمْ لا يَشْتَبِهْ	Imâm al-Suyûtîy, *Alfiyyah al-Suyûtîy fî 'Ilm al-Hadîts* (Beirut: Maktabah al-'Ilmiyyah, t.t.), 107
8	Al-Atsyûbîy	-	Setiap sahabat adil, baik yang terlibat fitnah maupun tidak, baik sahabat besar maupun sahabat kecil. Selanjutnya al-Athyûbîy menyatakan bahwa menurut al-Nawâwîy keadilan seluruh sahabat sudah menjadi kesepakatan dan yang tidak sepakat dengan kaidah ini, pendapatnya tidak digunakan. Di antaranya adalah pendapat yang menyatakan bahwa sahabat harus diteliti, seluruh sahabat adil sampai terjadinya pembunuhan terhadap 'Utsman, seluruh sahabat 'adil kecuali yang membunuh 'Ali, dan lain sebagainya	Muhammad b. 'Alî b. Adam b. Mûsâ al-Athyûbîy, *Is'âf Dhaw al-Watar bi Sharh Nadm al-Durar fî 'Ilm al-Atsar*, Vol. II (Madinah: Maktabah al-Ghurabâ' al-Atsariyyah, 1993), 184.
Fase Kedua			**Masa Modern-Kontemporer**	
1	Jamâl al-Dîn al-Qâsimîy	1332 H/1914 M	*'Adâlah al-sahâbah* mutlak. Ia merujuk pada pendapat al-Nawâwîy dalam *al-Taqrîb*, dan al-Mâriziy dalam *al-Burhân*	Jamâl al-Dîn al-Qâsimîy, *Qawâ'îd al-Tahdîth min Funûn Mustalah al-Hadîts* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 37-41.
2	Muhammad 'Ajjâj al-Khatîb	-	Semua sahabat menurut *Ahl al-Sunnah* adil, baik yang terlibat fitnah maupun tidak. Walaupun begitu, beberapa ayat Al-Qur'an dan hadis dianggap bisa menjadi landasan teologis untuk membenarkan pernyataan ini.	'Ajjâj al-Khatîb, *Usûl al-Hadîts: 'Ulûmuh wa Mustalahuh* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1989), 383-409.

3	Mahmûd al-T{ahân	-	Semua sahabat bersifat adil, baik yang terlibat fitnah maupun tidak, artinya para sahabat itu jauh dari kebohongan dan penyelewengan dalam periwayatan hadis, sehingga semua periwayatannya harus diterima tanpa membahas tentang keadilan mereka. Dalam persoalan fitnah, al-Tsahan berpendapat bahwa para sahabat telah berijtihad dan mereka mendapatkan pahala atas ijtihadnya, hal ini untuk berprasangka baik kepada para sahabat, karena mereka adalah pembawa syari'ah.	Al-Tahân, *Taysîr Mustalâh al-Hadîts* (t.tp.: Maktabah al-Ma'ârif li al-Nashr wa al-Tauzî', 2004), 244.
4	Mustafâ al-Sibâ'îy	-	Para sahabat itu adil, mereka terbebas dari kebohongan dan pemalsuan. Yang menyimpang dari garis itu adalah kaum Khawarij, Mu'tazilah, dan Syi'ah.	Al-Sibâ'îy, *al-Sunnah wa Makânatuhâ fi al-Tashrî' al-Islâmiy* (Beirut: Maktabah al-Islâmîy, 1978), 261.
5	T.M. Hasbi al-Shiddiqiey	1975	Jumhur ulama berpendapat bahwa semua sahabat adil, baik yang turut campur ke dalam pertentangan-pertentangan antara sahabat dengan sahabat maupun tidak	T.M. Hasbi al-Shiddiqiey, *Sejarah dan Pengatar Ilmu Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, t.th), 267.
6	Fatchur Rachman	-	Keadilan seluruh sahabat merupakan pendapat jumhur ulama dan telah disepakati (ijma'). Oleh karena itu, pendapat yang mengharuskan penyelidikan keadilan sahabat, pendapat yang membedakan apakah terlibat dalam fitnah pembunuhan atau tidak, dan lain sebagainya, tidak perlu diperhatikan. Hendaklah berbaik sangka kepada mereka, agar terhindar dari dosa	Fatchur Rahman, *Ikhtishar Musthalahul Hadis* (Bandung: al-Ma'arif, 1974), 285-286.
7	Hasjim Abbas	-	Integritas keagamaan (*'adâlah*) segenap sahabat Nabi, termasuk mereka yang terlibat fitnah (tragedi konflik kepentingan politik) telah memperoleh legitimasi sampai pada taraf ijma' berdasarkan Al-Qur'an dan hadis. Dengan demikian, sarana uji kredibilitas sahabat perawi hadis dalam mekanisme kritik hadis selama periode kehidupan mereka (hingga selepas kepemimpinan al-Khulafâ' al-Râshidûn) tidak menyentuh aspek *al-'adâlah*, melainkan cukup mengarah pada akurasi ke-*dâbit*-an semata.	Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis* (Yogyakarta: Teras, 2004), 26-27.

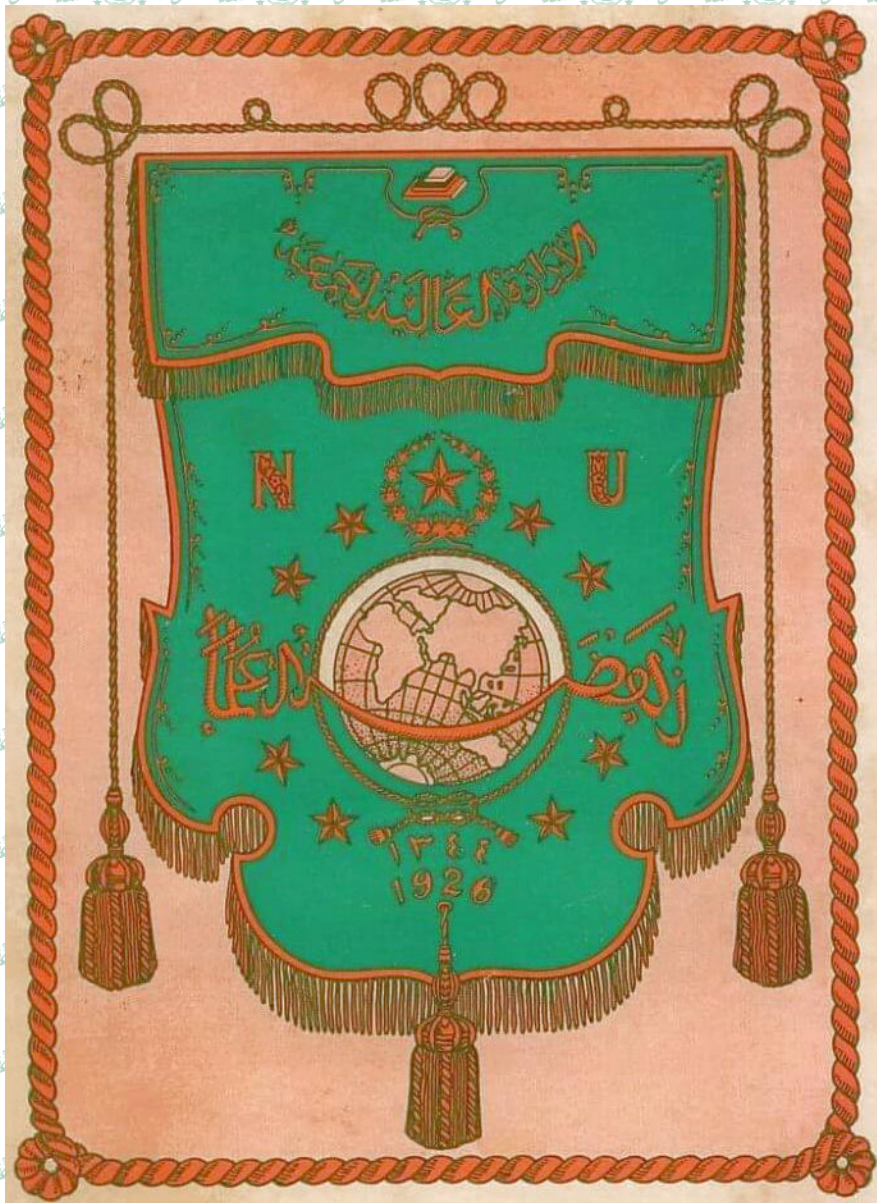
TENTANG PENULIS

Dr. Wahidul Anam, M.Ag. Lahir di Blitar, 6 Februari 1974. Setelah menyelesaikan pendidikan dasarnya di Kepanjen Lor IV Kota Blitar (1987), Sekolah Menengah di SMPN III Blitar (1990), dan STMN Blitar (1993) kemudian melanjutkan pendidikan tingginya di STAIN Malang Jurusan Pendidikan Bahasa Arab (1999), Pascasarjana di IAIN Sunan Ampel Surabaya (2001), dan Program doktor di UIN Sunan Kalijaga (2014). Selain itu, penulis juga mengikuti pendidikan non-formal di Madrasah Diniyyah Tarbiyatul Muballighin Sukorejo Kota Blitar, tahun 1987-1993 dan di Pondok Pesantren Nurul Huda Malang, tahun 1993-1999.

Penulis juga aktif di organisasi sosial-kemasyarakatan, di antaranya pernah menjadi Ketua Cabang Lembaga Pendidikan Ma'arif NU Kota Blitar periode 2011-2016, Sekretaris Dewan Pendidikan Kota Blitar periode 2008-2013, Ketua Bidang Penelitian dan Pengembangan MUI (Majelis Ulama Indonesia) Kota Blitar periode 2011-2016, Ketua Yayasan Pondok Pesantren Bustanul Muta'alimat Kota Blitar, periode 2011-2016, IKAPMII Blitar periode 2010-2014, Wakil Katib Syuriyah NU Cabang Kota Blitar periode 2006-2011, Ketua Seksi Pendidikan Masjid Agung Kota Blitar periode 2011-2015, dan Wakil Ketua GP Ansor Cabang Kota Blitar periode 2006-2010.

Saat ini penulis adalah dosen di STAIN Kediri sejak 2003. Juga menjadi dosen di STKIP PGRI Blitar sejak 2006, dosen dengan tugas tambahan sebagai Ketua Program Studi Pendidikan Bahasa Arab 2006–2010, dosen dengan tugas tambahan sebagai Ketua Program Studi Pendidikan Agama Islam 2010-2014, dan dosen dengan tugas tambahan sebagai Ketua Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat STAIN Kediri 2015-2019.

Buku yang telah dipublikasikan, di antaranya, adalah *Implementasi Pendidikan Sains Dalam Lembaga Pendidikan Islam* (editor, 2010). Sementara penelitian yang telah dihasilkan antara lain: "Hadits Bahth al-Masa'il Nahdhatul Ulama Tahun 1985 -1995 (Studi Kritik Sanad dan Matn Hadits) (2001); "Pluralisme Agama dalam Pandangan Pimpinan Ormas dan Parpol Islam di Kota Blitar" (2008); "Perilaku Sahabat Nabi Muhammad Saw dalam Al-Qur'an dan Implikasinya terhadap Penilaian Seluruh Sahabat Adil dalam Studi Hadits" (2012); "Hadîts dalam Kitab al-Halal Wa al-Haram fî al-Islam karya Yusuf Qardawiy (Studi Kritik Otentisitas Sanad Hadîts)" (2013); *'Adâlah al-Sahâbah* dalam Studi Hadits (Kemunculan, Pelembagaan, dan Pembongkaran) (2014); dan Pemikiran Mahmûd Abû Rayyah dalam Kitab "Adwâ' 'Alâ Al-Sunnah Al-Muhammadiyyah" dan Implikasinya terhadap Teori Studi Hadits Klasik (2014). Sedangkan artikel-artikelnya adalah "Mengkaji Ulang Tafsir Al-Qur'an dan al-Hadits tentang Keadilan Sahabat," (Jurnal *Realita* STAIN Kediri, 2011); "Tradisi dan Struktur Fundamental Nalar Arab dalam Pandangan Mohammad Abid al-Jabiri," (Jurnal *Empirisma* STAIN Kediri, 2007); "Penerapan Hukum Perang: Telaah Sosio-Historis dengan Pendektana Tafsir Maudhu'i" (Iurnal *TRIBAKTI*, 2005); "Kriteria Hadits Shahih: Perspektif Sunni dan Syi'ah" (Jurnal *Empirisma*, 2011); dan "Metodologi Pemikiran Islam Liberal dan Islam Fundamental: Pemikiran Ulil Abshar Abdalla dan Hartono Ahmad Jaiz" (Jurnal *Empirisma*, 2007).

Saat ini jabatan struktural penulis adalah Lektor Kepala. Penulis bertempat tinggal di Jl. Kapuas No. 20 Kota Blitar Jawa Timur, bersama dengan istri tercinta, Ni'matul Umamah, A.Md., dan ketiga anaknya, Salma Labibah Wahid, Alya Zidanil Ilma Wahid, dan Nabilul Hikam al-Hadhiq Wahid.

Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.

Buku ini menyoal kualitas periwayat hadits, yakni pada kategori adilnya periwayat dalam meriwayatkan hadits, sehingga suatu hadits benar-benar berasal dari Nabi Muhammad Saw. Pertanyaannya, apakah setiap periwayat yang notabene adalah sahabat Nabi, benar-benar seorang yang adil, yang dalam suatu kaidah dikenal dengan *kull al-sahabah hum 'udul*?